

72506

T.C.
Ankara Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı
(Kelam)

İSLAM KELAMI'NDA KÖTÜLÜK PROBLEMİ

(Doktora Tezi)

Metin ÖZDEMİR

Danışman
Prof. Dr. M. Sait YAZICIOĞLU

Ankara 1998

TC.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ KELAM ANABİLİM DALI

İSLAM KELAMI'NDA KÖTÜLÜK PROBLEMİ

DOKTORA TEZİ

Tez Danışmanı: Prof. Dr. M. Sait YAZICIOĞLU

Jüri Üyeleri:

Prof. Dr. M. Sait YAZICIOĞLU

Prof. Dr. Şerafeddin GÖLCÜK

Prof. Dr. Hasan ONAT

İmza

M. Yazıcıoğlu

.....
.....
.....

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	IV
KISALTMALAR	VI
GİRİŞ	1
I. KONUNUN ÖNEMİ	1
II. PROBLEMİN KELAMÎ YÖNÜ	3

BİRİNCİ BÖLÜM GENEL OLARAK KÖTÜLÜK

I. KÖTÜLÜK KAVRAMININ ALANI	15
A. İYİLİĞİN KARŞITI OLARAK KÖTÜLÜK	15
B. METAFİZİKÎ VE TABİÎ KÖTÜLÜK	17
C. AHLAKÎ KÖTÜLÜK	27
II. KÖTÜLÜK PROBLEMİ VE GENEL ÇÖZÜMLER	36
A. KÖTÜLÜK PROBLEMİ	36
B. PROBLEMİN GENEL ÇÖZÜMLERİ	42
1. Uygun Çözümler	42
2. Yanlış Çözümler	43
III. KÖTÜLÜĞE ONTOLOJİK VE EPİSTEMOLOJİK YAKLAŞIMLAR	44
A. FELSEFÎ YAKLAŞIMLAR	44
1. Kötülüğün Mahiyeti	44
2. Kötülüğün Göreceliği	52
B. KELAMÎ YAKLAŞIMLAR	57
1. Kötülüğün Mahiyeti	57
2. Kötülüğün Göreceliği	61
3. Kötülüğün Epistemolojik Dayanakları	64

İKİNCİ BÖLÜM

METAFİZİKİ VE TABİİ KÖTÜLÜK PROBLEMİ

I. SALAH-ASLAH TEORİSİ AÇISINDAN	82
II. İSTIRAP VE ELEMLER AÇISINDAN	105
III. İLAHÎ ADALET VE HİKMET AÇISINDAN	121
IV. İLAHÎ TAKDİR VE İRADE AÇISINDAN	153
V. PROBLEMİN KUR'AN AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ	180

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

AHLAKÎ KÖTÜLÜK PROBLEMİ

I. FİİL TEORİLERİ AÇISINDAN	204
A. İRADE	208
B. KUDRET	217
II. HÜRRİYET TEORİLERİ AÇISINDAN	238
A. İRADE HÜRRİYETİ AÇISINDAN	238
B. EYLEM HÜRRİYETİ AÇISINDAN	251
III. PROBLEMİN KUR'AN AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ	265
SONUÇ	271
BİBLİYOGRAFYA	278

ÖNSÖZ

Bu çalışmada, genelde insanlığın ve özelde İslam Kelamı'nın en çok tartışılan konularından birisi olan "kötülük problemi"ni inceleyeceğiz. Allah-insan ilişkisi çerçevesinde kötülüğün nereden kaynaklandığına, onun gerçekten bir problem mi yoksa problematik haline getirilen bir konu mu olduğuna; İslam Kelam Tarihi içerisinde nasıl yaklaşıldığını, ne gibi çözümler getirildiğini ortaya koyarak, bunların günümüzde konu etrafında şekillenen düşüncelere yön verebilecek, sorulan sorulara cevap olabilecek nitelikte olup olmadıklarını ele alacağız. Sonuçta da problemin eksik bırakılmış veya farklı yaklaşılmış noktalarına değinecek ve yeni çözümlemelerini araştıracağız.

Burada amacımız, genellikle, eylemlerindeki nihaî amacı mutluluk olan insanın, bu hedefine ulaşmada büyük bir engel olarak duran kötülük problemine, özellikle onun yaşamını anlamlandırması ve gerçek mutluluğu tanıyıp tadabilmesi açısından makul ve tatmin edici bir çözümün bulunabilmesi yolunda bir adım daha atmaktır. Nitekim bu konu, karamsarlık duygusu taşıyan insanlar açısından değerlendirildiğinde büyük bir önem kazanmaktadır. Çünkü kötülük problemi, onların yaratıcılarıyla ilişkilerini bozan temel etkenlerden birisidir. Bu açıdan biz, dinli ve dinsiz çok sayıda düşünürün hararetle tartıştığı bu konuya, İslam Kelam'ı çerçevesinde yaklaşarak, inanan insanların dünyasında bunun nasıl makes bulduğuna değinip, bunları günümüz anlayışlarıyla karşılaştırdığımızda yetersiz kalan noktaları tespit etmeye çalışacağız. Böylece, İslam inanç esaslarını savunan bir disiplin olarak Kelamın bu önemli konu üzerindeki katkılarını devam ettirebileceğine inanmaktayız.

İslam Kelamı'nın bu konuya ilişkin temel problemi, Epiküroscu geleneğin Tanrının varlığıyla kötülüğün varlığı arasında çelişki bulunduğu iddiasına cevap vermekten çok, Allah'ın tasdik edilen mutlak adaletinin nasıl izah edileceği meselesidir. Bu çerçevede, İslam Kelamı'nda çok sayıda tartışmalar olmuş ve kelam literatürüne birtakım yeni kavramlar sokulmuştur. Bunlardan birçoğuna, Kelamî fırkaların kendi anlayışlarına uygun bazı anlamlar yüklediği görülmektedir. Mesela, salah-aslah kavramı, Mu'tezile için, Allah'ın adaletini tescil etmede kullanılan anahtar bir kavram olmasına karşın, Eş'arî ekolünde, Allah'ın mutlak iradesine ve kudretine sınır getirdiği gerekçesiyle olumsuz bir çerçeve içerisine alınmıştır. Husun-kubuh, istitaat ve İlahî hikmet gibi kötülük (şer) problemini ele alırken kullanılan diğer temel kavramlar için de aynı ikilemin yaşandığını görmemiz mümkündür. Dolayısıyla bu anahtar kavramların, fırkaların kendi anlayışlarına uygun olarak anlamlandırılıp değerlendirilmesi, böylesine ciddi bir problemin tatmin edici bir çözüme kavuşturulmasını güçleştirmiştir. Durum

böyle olunca, bizim bu kavramlar üzerinde, ekollerin farklı yaklaşımlarını ortaya koyarak, bunların nereden kaynaklandığını ve günümüz düşüncesine bunların hangi noktalarda ışık tutup tutmadıklarını göstermemizin yararlı olacağı kanatindeyiz. Ayrıca, bu kavramların kelimî ekoller bünyesinde değerlendirilişine baktığımız takdirde, onların Kur'anî bütünlük içerisinde değerlendirilip değerlendirilmediklerini de test etme imkanı bulmuş olacağız. Nitekim Kelam'ın klasik kaynaklarında, bunların Kur'anî kontekslerine fazla dikkat edilmeden değerlendirildiği, bu nedenle de doğal olarak, bakış açılarına göre birtakım farklı anlam yüklemelerin ortaya çıktığı bilinen bir husustur.

İşte yukarıdan beri üzerinde durduğumuz bu olgunun sağlıklı ve tutarlı bir şekilde değerlendirilmesi gerekir. Bunun için hissî çıkarımlardan kaçınılması, bilimsel ve objektif davranılması zorunluluğu vardır. Bu açıdan, kötülük problemi, salt bir spekülasyon olmaktan çıkarılmalı; gerçekçi bir yaklaşımla hayat içerisindeki yeri ve anlamı, vahiy öğretisine uygunluğu göz önünde bulundurularak ortaya konmalıdır.

Sınırları belirli olan çalışmamızın Birinci Bölümünde, konunun net anlaşılması için kötülüğün kavramsal alanını ve ona ilişkin ontolojik ve epistemolojik yaklaşımları sunduk. Daha sonra, onu İslam Kelamı açısından "Metafizikî ve Tabiî Kötülük Problemi" ve "Ahlâkî Kötülük Problemi" olmak üzere iki ayrı bölümde incelemeye, gerekli gördüğümüz yerlerde ortaya atılan iddia ve görüşlerin eleştirilerini yapmaya, ayrıca problemi Kur'an açısından değerlendirmeye ve nihayet sonuç bölümüyle noktalamaya çalıştık.

Tezimizde, kaynak taraması usulüyle araştırma yapılmıştır. Konunun özelliği gereği diğer teknikler uygun değildir. Burada teorik bulguların kaynaklara dayandırılması esastır. Konunun tarihi sürecini yakalamak için, ilk döneme ait kaynak eserlere, özellikle, ulaşabildiğimiz ölçüde, kelimî ekollerin kurucularının ve meşhur öncülerinin kendi eserlerine ve mîlî ve nihâl kitaplarına müracaat ettik.

Bu çalışmanın hazırlanması esnasında yapıcı ve yol gösterici ikaz ve alakalarını esirgemeyen değerli hocam Prof. Dr. M. Sait Yazıcıoğlu'na teşekkürlerimi burada ifade etmek isterim. Yine bazı noktalarda önemli uyarılarda bulunan Prof. Dr. Hüseyin Atay, Prof. Dr. Sabri Hizmetli ve Doç Dr. Ahmet Akbulut'a da şükranlarımı bildiririm. Bu arada, tezin hazırlanması sırasında, yardımlarını esirgemeyen mesai arkadaşlarım Dr. Zekeriya Pak, Arş. Gör. İsmail Çalışkan ve Arş. Gör. M. Ali Şimşek'e teşekkür etmeliyim. Çalışmak ve gayret bizden başarı ancak Allah'tandır.

Metin Özdemir
Sivas 1998

KISALTMALAR

a.g.e.	Adı geçen eser
a.g.y.	Adı geçen yer
Ank.	Ankara
a.s.	Aleyhisselam
A.Ü.İ.F.	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Atatürk Ü.İ.F.	Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
b.	bin
bas.	baskı
bkz.	Bakınız
ev.	Çeviren
D.E.Ü.İ.F.	Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
H.	Hicrî
H.z.	Hazreti
İst.	İstanbul
Krş.	Karşılaştınız
M.E.B.	Milli Eğitim Bakanlığı
M.Ü.İ.F.	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
No.	Numara
ö.	Ölüm Tarihi
T.T.K.	Türk Tarih Kurumu
vb.	Ve benzeri
vd.	Ve devamı
var.	Varak
vs.	Ve sair
Yay.	Yayınları

GİRİŞ



GİRİŞ

I. KONUNUN ÖNEMİ

Bir konunun önemi, amacının önemiyle doğru orantılıdır. İnsanî teşebbüslerin çoğundaki nihai amaç, insanın mutluluğu olduğuna göre; bu amaca ulaştıracak vasıtaların iyi tespit edilip kullanılması kadar, mevcut engellerin ortadan kaldırılması da önemlidir. Hele ortada temel bir yaşamsal problem varsa, bu daha da önemlidir. Çünkü yaşamın bütün parçalarına olumlu bir anlam yüklenemiyorsa, yapılanların anlamsızlığı ve boşunılığı duygusuna kapılarak, sahip olunan bütün iyi şeylerin verebileceği büyük mutluluklardan mahrum kalınabilir. Şu halde insanın evrenle olan ilişkilerinde tutarlı ve sağlıklı bir tutum içerisinde olabilmesi için, kendisine sunulan nimetlerden nasıl yararlanabileceğine ilişkin en iyi çözümleri bulması kadar, bu çözümlere ulaşma çabaları esnasında karşılaştığı güçlüklerle olumlu bir anlam vermesi de çok önemlidir.

Hayatta iyilikten çok kötülüklerin bulunduğunu, bu dünyanın tasarlanabilecek dünyaların en kötüsü olduğunu düşünen bir insan için, her gün gözlemlediğimiz sayısız güzelliklerin ne anlamı olabilir ki? Böyle bir insanın, en iyi ve en yüce bir yaratıcıya boyun eğip, Onunla bir Rab-kul ilişkisi içerisinde bulunması düşünülebilir mi?

İşte bu problem, geçmişte olduğu gibi günümüzde de insanlığın en temel problemlerinden birisi olarak karşımızda durmaktadır. Vahyî geleneğin son halkasını oluşturan ve evrensel bir din olan İslam'ın, insanları, fanî ve ebedî hayatında mutlu etmek gibi yüce bir gayeyi gerçekleştirmek iddiasının öntüne böyle bir engelle çıkılabileceği gözönüne alınırsa, durumun bu yüce dine inananların müntesipleri açısından ne kadar büyük önem taşıdığı açıkça görülecektir. Nitekim David Hume'un, Diyalogları'nda tekrarladığı Epikuros'un eski dilemmasına, kahramanlarından birisi olan Philo'nun halâ cevap verilemediği iddiasına karşı, bizlerin, kendi kültür tarihimizden miras olarak devraldığımız ilmi birikim içerisinde, makul ve tatmin edici cevapların bulunup bulunmadığını görmek, oldukça önemli olsa gerektir.

Epikuros'un dilemması şudur: "(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?"¹

1 David Hume, *Din Üstüne* (çev., Mete Tuncay), üçüncü bas., Ank., 1995, 209.

M. Ö. 270 yılında ölen filozofun bu dilemması, 18. y. yılda Hume tarafından tekrar gündeme getirilmektedir. Bu da bize, kötülük probleminin ta ilk çağlardan beri insanlığın gündeminden hiç düşmediğini göstermektedir. Şu halde, sürekli gündemde kalan böylesine ciddi bir konunun, Yaratıcının sonsuz iyiliğine ve yüceliğine bir itiraz olarak ileri sürülmesi karşısında, geçmişte olduğu gibi günümüzde de yeni birtakım çözümlemelerin ileri sürülmesinin gerekliliği ortadadır. Biz, Türkiye'de Kelam sahasında bu konuyla ilgili detaylı bir çalışmanın yapılmadığını gördüğümüzden, bunu bir tez konusu olarak ele almayı uygun gördük.

II. PROBLEMİN KELAMÎ YÖNÜ

İslam filozofları, kötülüğün ilim, kudret ve iyicilik gibi ilahî sıfatlarla ilişkisinden ziyade, ontolojik konumu üzerinde durdular. Onlara göre, evren ilahî inayetin bir tezahürüdür. Bu bakımdan evrende var olan her şey iyidir. Dolayısıyla ontolojik olarak kötülük, yokluk türünden (*ademî*) olup, bir gerçekliğe sahip değildir. Onlar, özellikle Fârâbî ve İbn Sinâ, bu noktada, Augustinus'un, "kötülüğün iyiliğin eksikliği olduğu" şeklindeki meşhur tanımını benimsemişler ve teorilerini bu tanım üzerine oturtmaya çalışmışlardır. Bu bakış açısından, kötülük gibi gözüken şeyleri kıyasladığımızda, iyiliklerin yanında çok hafif kaldığını görürüz. Ayrıca, İlahî inayet en mükemmel tarzda tezahür ettiğine göre -ki en Mükemmel Varlık'tan bundan başkasının çıkması düşünülemezdi- çok iyiliğin yanında az kötülüğün bulunması kaçınılmazdı. Bu nedenle, az kötülük uğruna çok iyiliğin feda edilmesi, çok daha büyük bir kötülük olurdu.

Bu yaklaşım, birçok açıdan eleştiriye açık olmakla birlikte, en azından kendi içerisinde tutarlı olduğundan, kelamcılarının karşılaştığı çelişkilerden ve sıkıntılardan uzak görünmektedir. Bu açıdan orada kötülük probleminden söz etmek mümkün değildir. Çünkü her şeyden önce, ontolojik olarak, kötülüğün bir gerçekliğinin olduğu kabul edilmemektedir.

İslam Kelamı'nda ise, bu problem daha çok tanımlayıcı ve savunmacı bir tarzda ele alınmış, metod olarak ise, felsefî metodun yanında çoğunlukla cedel metodu kullanılmıştır. Dolayısıyla konular sistematik bir bütüncüllükten çok parçacı bir yaklaşımla değerlendirilmiştir. Bu yüzden, tartışmacılar daha çok kendi görüşlerini haklı çıkaracak delillere öncelik vermişler, diğerlerini çoğu zaman ya görmezlikten gelmişler ya da kendi görüşleri doğrultusunda yorumlamışlardır.

Mezhepler tarihi müelliflerinin verdikleri bilgileri esas aldığımızda, sorunun İslam düşüncesinde, özellikle de İslam Kelamı'nda, öncelikle ahlâkî kötülük üzerinde

yoğunlaşan tartışmalarla ortaya çıktığına şahid olmakatayız. Kur'an'da insanın irade ve eylem hürriyetine dair çok net vurgular bulunmasına rağmen², bu ilk dönemde, müslümanlar çok garip bir şekilde, kendi fiillerinin gerçek sorumluluğunun kime ait olduğunu tartışmaya başladılar. Bu çerçevede, ilk defa kazâ ve kader kavramlarının insan fiillerine ilişkin olarak gündeme geldiğini görmekteyiz: Hz. Ömer'in sorguladığı bir hırsızın, "bunu Allah takdir ettiği için yaptım" demesi üzerine, Hz. Ömer'in ona, hem hırsızlık hem de Allah'a karşı yalan uydurduğu için iftira cezası verdiği rivayet edilir.³ Yine, Hz. Ömer'in, Şam yolculuğu esnasında, orada kolera salgını olduğunu duyması üzerine geri dönmeye karar verdiği; Ebû Ubeyde b. Cerrah'ın, "Allah'ın kaderinden mi kaçırıyorsun?" şeklindeki itirazını, "Evet Allah'ın kaderinden yine Allah'ın kaderine kaçırıyoruz" diye cevapladığı anlatılır.⁴ Kaderin bizzat anlamının vurgulandığı başka bir rivayet ise şöyledir: "Sıffîn seferi esnasında bir ihtiyar Hz. Ali'ye, "Şam'a yürüyüşümüz Allah'ın kazâsı ve kaderiyle midir?"... diye sorar. O da buna şöyle cevap verir: 'Herhalde sen zorunlu bir kazâ ve kesin bir kader olduğunu zannediyorsun. Eğer böyle olsaydı, sevap ve azap batıl olur, cennetle müjdelemenin ve cehennemle tehdit etmenin hiç bir anlamı kalmazdı...' Bu rivayetin sonunda Hz. Ali, 'Rabbimiz ancak kendisine kulluk etmenizi emretti'⁵ ayetini okuyarak, kazâ ve kaderin, hüküm ve emir anlamına geldiğini vurgular.⁶

Kadı Abdülcebbar (ö. 415/1025)'ın, Ebû Ali (ö. 303/915-6)'den naklettiği bilgiye göre ise, bu görüşün aksini savunan ilk kişi Muaviye b. Ebi Süfyan (ö. 60/680)'dır. O, yaptığı işleri mazur göstermek için, onların hepsinin Allah'ın kazâsı ve yaratması ile olduğunu söylüyordu. Bu görüş, ondan sonra bütün Emevî hükümdarları arasında yayıldı.⁷ Mezhepler tarihçilerine göre, buna ilk karşı çıkan, Ma'bed el-Cühenî (ö. 80/699) ismindeki bir mevlâ idi. O, insanın iyi ve kötü bütün fiillerine kâdir olduğunu ve bu yüzden sevabı ve cezayı hakettiğini söylüyordu. Onun, bu görüşü Irak hristiyanlarından aldığı ve kendisinden sonra, öğrencisi Gaylan ed-Dimeşkî (ö. 125/743)

2 Bu konuda Hûd Sûresi'nin, 11/21-101'inci ayetlerine bakılabilir. Ayrıca bkz., Nisâ, 4/111; Mâide, 5/105; En'âm, 6/70; Zilzâl, 99/7-8.

3 İbnü'l-Murtaza, *Tabakatü'l-Mu'tezile*, (tahkik; Susanna Diwald-Wilzer), Beyrut, 1961, 10; İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu'l-Nehci'l-Belâğa*, Beyrut, 1995, XVIII, 332; Muhammed Ebu Zehra, *İslam'da Siyasî, İtikadî, ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, (çev., Hasan Karakaya ve arkadaşları), İst., tarihsiz, 121.

4 Buhârî, VII, 21; Müslim, II, 1740-1741; Muvatta, 894-895; İbn Sa'd, *Tabakât*, Beyrut, 1985, III, 283. Bu konunun ayrıntılı bir açıklaması için bkz., Ahmet Akbulut, *Sahabe Devri Siyasî Hadislerinin Kelamî Problemlere Etkileri*, İst., 1992, 304-337.

5 İsrâ, 17/23.

6 İbnü'l-Murtaza, *Tabakatü'l-Mu'tezile*, 9-11. Bu rivayetin Sünnî bir versiyonu için bkz., İsfarayini, *et-Tabsir*, Daru'l-Kutub'il-İlmiyye, Beyrut, 1988, 87-88. Burada Hz. Ali'nin, her şeyin tamamen Allah'tan geldiği, bütün işlerimizin onun iradesi ve kudretiyle gerçekleştiği görüşünde olduğu ve aksini düşünenleri yahudilikle suçladığı vurgulanmaktadır.

7 Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî*, (tahkik; Ahmed Fuâd el-Ehvânî), Mısır, 1962, VIII, 4.

ve onu destekleyen Kaderiyye isimli bir grup tarafından sürdürüldüğü söylenmektedir.⁸ Ancak bu düşüncüyü tamamen yabancı unsurların empoze ettiğini ileri sürmek haksızlık olacaktır. Sadece Kur'an'daki şu ayet bile bu düşüncüyü tahrik etmeye yeterli olabilirdi: "Kim zerre miktarı bir iyilik yaparsa onun karşılığını, kim de zerre miktarı bir kötülük yaparsa onun karşılığını görecektir."⁹ Çünkü insanların zorlanarak yaptıkları işlerden dolayı sevabı ya da azabı hak etmesi düşünülemezdi.¹⁰

Bununla birlikte, başlangıçta sırf pratik amaçlarla ortaya atıldığı anlaşılan bu sorun, daha sonra tamamen teorik bir niteliğe bürünerek çok farklı bir noktaya taşındı. Bu noktada, "insanın fiillerinin bütünüyle Allah'a ait olduğunu"¹¹ söyleyen aşırı uc Cebriyye'nin dışında, hemen hemen herkes, insanın fiillerinden kendisinin sorumlu olduğunu kabul ediyordu. Ancak bu sorumluluğun izahında büyük ayrılıklar ortaya çıktı. Öyleki, insanın fiillerinden sorumlu olduğunu söyleyenler bile, sırf bu düşünceye getirdikleri izah tarzlarından dolayı cebri olmakla suçlandılar. Önceleri Kaderiyye olarak isimlendirilen, ancak daha sonra Mu'tezile ismiyle meşhur olan bir grup, tam bir özgürlükten yana tavır koyarak "insanın fiillerini kendisinin yarattığını" ve "Allah'ın çirkini ve şerri yaratmadığını" söyledi. Bu, Goldziher'in haklı olarak işaret ettiği gibi, ilk müslümanlar için güçlükle kabul edilebilecek çok sarsıcı bir iddiaydı. Çünkü Onlara göre, "Allah sınırsız irade sahibi olan bir hâkimdir. 'Yaptıklarından sorumlu tutulamaz.'¹² Onun önünde, insanların hiçbirisinin iradesi yoktur. Hiç şüphesiz, Onun iradesinin, birçok açıdan sınırlı olan insanın iradesiyle asla kıyaslanamayacağını bilmemiz gerekir. İnsanın kudreti, mutlak ilahî irade karşısında bir hiç mesabesindedir. Dolayısıyla Onun kudretinin önünde hiçbir şey duramaz. Hatta o, insanın iradesini sınırlayacak ölçüde geniş kapsamlıdır. Öyleki, insan ahlâkî davranışlarına varıncaya kadar, ancak Allah'ın kendi iradesi için belirlediği yönde bir şey dileyebilir. Çünkü onun iradesi, her yönden ezeli kader ile belirlenmiştir.¹³

Ancak aynı zamanda bir müminin, Allah'ın insanlara hiçbir şekilde zulmetmeyeceğine inanması da gerekir. Çünkü O, kendisini dünyadaki hükümdarların yaptıkları tarzda bir zulüm ve zorbalıktan soyutlamıştır. Nitekim Kur'an'ın, özellikle sevab ve azab konusunda defalarca, "Allah'ın hiçbir kimseye en ufak bir haksızlık yapmayacağı" ya da "insanlara hiçbir surette zulüm yapılmayacağı" şeklindeki sınırlamalardan sözettiğine şahid olmaktadır. Allah, kendisinden şöyle söz etmektedir:

8 Kemal Yazıcı, Anton Ğattas Kerem, A'lâmu'l-Felsefeti'l-Arabiyye, Mektebetü Lübnan, 1990, 108.

9 Zilzâl, 99/7-8.

10 Kemal Yazıcı, a.g.e., 108.

11 Sami en-Neşşar, Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefi Fi'l-İslam, İskenderiye, 1965, I, 344.

12 Enbiya, 21/23.

13 İgnaz Goldziher, el-Akide ve's-Şer'i'a, Dâru'r-Ra'îd, Beyrut, 1946, 78.

"Hiçbir kimseye gücünün üstünde bir yük yüklemeyiz. Bizim katımızda hak ile söyleyen bir kitap vardır. Onlar hiçbir zulme uğratılmazlar."¹⁴ "Allah, göklerle yeri hak üzere yaratmıştır. Bir de herkes kazandığının karşılığını görecektir. Onlara asla zulüm yapılmaz."¹⁵

Goldziher'e göre, bu tür ayetler karşısında Allah'tan korkan takvâ sahibi müminlerin kendilerine şu soruları sormaları gerekirdi. Herhangi bir kimse, insanın kudreti altında bulunmayan, belirlenmiş bir irade ile işlenen amellere ceza verilmesinden daha vahim bir zulüm düşünebilir mi? Allah'ın, insanları eylem özgürlüğünden mahrum etmesi, en küçük ayrıntılara kadar onların davranışlarını belirlemesi doğru mudur? Goldziher'in burada ilginç bir sorusu daha vardır: Allah'ın "Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir. Gözlerinde de perde vardır"¹⁶ ayetinde buyurduğu gibi, günahkar ve asileri hayır işlerini yapmaktan mahrum etmesi ve bu takdirde, onları asi olmalarından dolayı cezalandırması ve ebedî azaba atması doğru mudur?¹⁷

İşte İslam düşüncesi ve kelamında kötülük probleminin tam bu noktada başladığını söyleyebiliriz. Kur'anda dış görünüşleri itibariyle bir takım ayetlerin irade ve eylem hürriyetini, bir kısmının da cebri ima ettiği görülmektedir. Birinci gruptaki ayetlerden birkaçı şöyledir:

"Kim zerre miktarı bir iyilik işlerse onun karşılığını, kim de zerre miktarı bir kötülük işlerse onun karşılığını görecektir."¹⁸ "Kim yararlı bir iş yaparsa, kendine; kim de zararlı bir iş yaparsa, o da kendi aleyhinedir..."¹⁹ "Artık, dileyen inansın, dileyen de inkar etsin!"²⁰

İkinci gruptaki ayetlerden birkaçı ise şöyledir: "Allah, kimi hidayete erdirmeyi dilerse, onun gönlünü İslam'a açar; kimi de sapıklıkta bırakmak isterse, onun kalbini öyle daraltır, öyle sıkıştırır ki, öfkesinden göğe tırmanacak sanırsın. Allah, iman etmeyenlerin üzerinde murdarlığı böyle bırakır."²¹ "Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz."²²

İbn Rüşd, bu ayetlerin literal anlamları arasında çelişki bulunduğunu, dolayısıyla tevil edilerek aralarındaki çelişkinin kaldırılması gerektiğini; Razî, bir adım daha ileri

14 Mu'minun, 23/62.

15 Câsiye, 45/22.

16 Bakara, 2/7.

17 Goldziher, a.g.e., 78.

18 Zilzâl, 99/7-8.

19 Câsiye, 45/15; Fussilet, 41/46.

20 Kehf, 18/29.

21 En'âm, 6/125.

22 Dehr, 76/30.

atarak bu çelişkilerin asla akılla giderilemeyeceğini, bu nedenle, irade ve eylem hümiyeti meselesinin, sırf akılla çözülmesi gerektiğini ileri sürer.²³

İlerde de görüleceği gibi Kelam'da, bu iddialara Kur'an'dan dayanak aranırken, bütüncül bir yaklaşım yerine, parçacı bir yaklaşım sergilenmiş; herkes bu ayetler arasından kendisine en uygun olanını seçmiş ve diğerlerini de bunların ışığında tevîl etmeye çalışmıştır.

Diğer taraftan, Leibniz'in, sorumsuz ve keyfî olarak hareket eden bir Tanrının insanların sevgisini haketmeyeceği²⁴ şeklindeki endişesi, başlangıçta birtakım müslümanların da zihninde yer etmişti. İlahî adalet üzerindeki yoğun tartışmalar da bu endişeden kaynaklanıyordu. Bir grup (Cebriyye ve Eş'arîyye) çok açık ve kesin bir dille, Allah'ın, insan fiilleri de dahil kötülüğü yaratmasının, Onun adaletine hiçbir zarar vermeyeceğini; Ondan gelen her şeyin doğru, iyi ve adil olduğunu ileri sürüyor; diğer bir grup ise (Mu'tezile ve Zeydiyye), Allah'tan gelen her şeyin doğru, iyi ve adil olduğunu kabul etmekle birlikte, ısrarla Onun kötü ve çirkin olanı yaratmayacağını söylüyordu. Bu, birinci grup için Allah'tan başka yaratıcılar kabul etmek anlamına geliyordu. Çünkü o zaman, bunları bir başkası yaratmış olmalıydı. Halbuki ikinci grup da en az ve belki de daha çok birinciler kadar tevhide bağlıydı. Dahası Mu'tezile için tevhid, beş temel esaslardan birinci sırayı işgal ediyordu. Diğer önemli bir nokta ise, bu grupların hepsi, iddialarının haklılığı için Kur'an'ı referans gösteriyordu. Öyle görünüyor ki, Kur'an bireysel anlayışlara ve mezheb taassubuna kurban ediliyordu. Nitekim kazâ ve kader, büyük günah işleyenin durumu (mürteb-i kebire), iman ve küfrün anlamı gibi dînî meselelerin, her ne kadar bazıları bunları dış etkilere bağlasa da²⁵, Hz. Ali ile Muaviye arasındaki siyasi çekişmelerin sonucunda ortaya atılan konular olduğu hususunda, hemen herkes görüş birliği içerisindeydi.²⁶ Bunun böyle olması gayet doğaldır. Çünkü egemen sınıf tarafından mevâliye yapılan zulüm ve haksızlığa, Hz. Ömer'in sorguladığı hırsızın yaptığı gibi "ilahî takdir" bir mazeret olarak ileri sürülünce, tabii ki, öncelikle zulme ve haksızlığa uğrayan bu müslümanlar -ki bunların çoğu, nazar ve istidlâl yollarına alışkın kimselerdi²⁷- bu yapılanların gerçekten Allah'ın takdiri olup olmadığını

23. İbn Rüşd, *Kitabü'l-Keşf an Menâhici'l-Edille Fî Akâidi'l-Mille*, (Felsefetü İbn Rüşd içinde, tashih, Mustafa Abdülcevad Umran), Mısır, üçüncü bas., 1968, 134; Fahrüddin Râzî, *el-Metalibu'l-Âliye*, (tahkik; Ahmed Hicazi es-Seka), Daru'l-Kitabi'l-Arabi, 1987, IX, 366.

24. Leszek Kolakowski, *Religion*, second edition, Fontana Press, 1993, 22.

25. Hüseyin Merve, *en-Neze'âtü'l-Mâdiyye Fî'l-Felsefeti'l-Arabiyye el-İslâmiyye*, Beyrut, 1988, I, 561-562.

26. Semih Dağım, *Felsefetü'l-Kader Fî Fikri'l-Mu'tezile*, Beyrut, 1985, 82-83; Hüseyin Merve, I, 590.

27. İrfan Abdülhamid, *İslam'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, (çev., M. Saim Yaprak), İst., 1983, 142.

sorgulamaya başladılar. Ma'bed el-Cühenî ve Gaylan ed-Dımeşkî gibi mevaliden olan kişiler, bu muhalefetin ilk öncüleriydi.²⁸

Huzursuzluklar artıp itirazlar yaygınlaşınca, konuya daha detaylı ve sistematik bir şekilde yaklaşılmaya başlandı. Gerçekten de birçok müslüman entellektüel tarafından iddia edildiği gibi, Allah'ın iradesi ve kudretinin, insanın fiilleriyle doğrudan bir ilişkisi var mıydı? İnsanın iradesi ve kudretinin, ilahî irade ve kudret karşısındaki pozisyonu ne idi? Allah'ın ezeli bilgisi, insanın davranışlarının ezelde belirlenmiş olduğu ve dolayısıyla insanın cebir altında bulunduğu anlamına mı geliyordu? Gelişen sosyal ve siyasî olaylar, müslümanların zihninde bu türden bir yığın sorunun oluşmasını tahrik etti. Tabii olarak bu sorular cevapsız kalamazdı ve burada başka hiçbir konuda olmadığı kadar büyük bir fikir karmaşası başladı.

Bu sorular çerçevesinde, Kelamî gelenekte, her zaman için en önemli sorun, Allah'ın kötülüğü yaratıp yaratmayacağı, Onun çocuklara ve hayvanlara ıstırap çektirip çektirmeyeceği ve kötülüğün hakîkati gibi meseleler olmuştur. Onların Epikuros'un itirazını dikkate almaları, her şeyden önce inançları açısından mümkün değildi. Mu'tezile dahil tüm kelamcılar, ilahî iradenin sorgulanamayacağı inancını taşımaktaydılar. Çünkü bu, herşeyden önce hikmetli ve adil bir Tanrı anlayışına ters düşmekteydi. Bu iki nitelik, uluhiyetin bir gereği idi ve bunlardan asla şüphe edilemezdi. Dolayısıyla Kelam, Allah'ın hikmetli ve adil olup olmadığını değil, bütün hadiselerin ilahî hikmet ve adalete uygunluğunu göstermeye çalışır. Bu nedenle, Epikuros'un ikilemine kısmen de olsa doğrudan cevap olabilecek nitelikteki açıklamalara, daha çok İslam filozoflarında rastlamaktayız. Onlara göre, bir anlamda Tanrı elinden gelenin en iyisini yapmıştır. Çünkü Tanrı, ya tüm iyilikleri esirgeyecek ya da az sayıda bulunan kötülüklerle birlikte onların var olmasına izin verecekti. Daha da önemlisi, alem Tanrıdan ilahî inayetin zorunlu bir gereği olarak çıkmıştı. Kısacası, yanlış giden hiçbir şey yoktu; sadece olması gereken olmuş ve olacaktı.

Bu felsefî anlayışa göre, varlıkların rasyonal hiyerarşisinin en yüce mertebesinde, mutlak ve zorunlu Varlık bulunmaktadır. O basit olduğu ve salt varlıktan oluştuğu için en mükemmel olandır. Onun dışındaki tüm varlıklar mahiyetleri gereği eksiklidir. Çünkü onlar çokluğa bulaşmışlardır. Basit değil, mürekkeptirler. Eksiksiz ve tam olan, sadece basit ve salt varlık olandır. Buna göre, Epikuros'un Tanrıyı kötülüğün varlığından dolayı

²⁸ İlk dönem fikir hareketlerinde aşırı uç olarak görülen grupların öncülerinin (Vâsıl b. Atâ (132/749), Hasan el-Basrî (ö. 110/728), Amr b. Ubeyd (ö. 144/761) gibi) mevaliden olduğu konusunda geniş açıklama için bkz., Adnan Demircan, *İslam Tarihinin İlk Döneminde Arap-Mevali İlişkisi*, İst., 1996, 184, 187.

güçsüz ya da kötü niyetli olarak görmesi, bir bakıma, Tanrı ile alem arasındaki bu zorunlu ilişkiyi kavrayamamış olmasından kaynaklanmıştır.

Ancak İslam kelamcılarının, filozofların varsayımını kabul etmesi mümkün değildi. Çünkü her şeyden önce, onların Tanrı anlayışı ilahî sıfatları dışlıyordu. Ayrıca, kötülüğün kaçınılmaz olması ilahî kudreti sınırlıyor ve Allah'a zorunluluk yüklüyordu. Buna karşın, kelamcılara göre, alem ilahî buyrukla var olmuştu. İlahî irade ve kudret, mutlak ve sınırsızdı. Allah dilerse, kötülüğün olmadığı bir alem de yaratabilirdi. Yalnız, bir Eş'arî kelamcısı olan Gazzâlî, bunun Epikuros'un itirazına yolaçacağını sezmişcesine, mensubu bulunduğu ekolün çizgisinden bir anlık ayrılarak, "*Allah'ın mümkün olan en iyi alemini yarattığını*"²⁹ söyleme cesaretini gösterdi. Ona göre, bu, ilahî cömertliğin bir gereği idi. Çünkü aksi takdirde, Allah cimrilik etmiş olurdu. Halbuki O bundan uzaktı.

Kelamcılar açısından diğer önemli bir husus da, insanın ilahî irade ve hükme boyun eğip rızâ göstermekten başka bir çaresinin bulunmadığıdır. İlahî iradeyi sorgulamak onun haddine değildir. Kur'an'ın ifadesiyle, "Allah yaptıklarından sorumlu tutulmaz, ancak insanlar sorumlu tutulurlar."³⁰ Özellikle Mu'tezile dışındaki kelamcılar, hikmetini kavrayamadıkları ve bir anlam veremedikleri konularda, hep bu ayeti referans olarak göstermektedirler. Ehl-i Sünnet, bu ayetten, Allah'ın hikmete uygun olarak hareket ettiğini anlayıp anlamadığını açık olarak ortaya koymazken, Mu'tezile, onu "Allah'ın (dînî anlamda) kulun maslahatını gözetmek zorunda olduğu" şeklindeki aslah prensipleri doğrultusunda anlamaktadır. Aslında bu ayetin ilahî fiillerden ziyade Allah'ın varlık üzerindeki egemenliğine ilişkin olduğu gözükmemektedir. Nitekim bu ayetin bir öncesinde şöyle buyurulmaktadır: "Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka ilahlar olsaydı, ikisi de mutlaka fesada uğrarlardı. Arş'ın Rabbi onların nitelemelerinden uzaktır."³¹ Bu iki ayet bir arada düşünüldüğünde, ilahî fiillerin keyfiliğinden ziyade ilahî egemenliğin vurgulandığı görülecektir. Dolayısıyla Allah'ın üstünde Onu hesaba çekecek bir varlığın bulunmaması, Onun fiillerinin keyfi olduğu anlamına gelmeyip daha çok Onun varlık üzerinde nihaî egemen olan tek güç olduğunu gösterir.

Bu çerçevede, Mu'tezile, ilahî irade ve kudretin kötülüklerle (kabâih) ilişkisinin bulunmadığını söyleyerek iyi bir başlangıç yapmış olmakla birlikte, özellikle çocukların ve diğer masum varlıkların ıstırapı konusunda ilahî tazminat (ivaz) ve ihtar (ibret) kavramlarına sığınarak kendisini zora sokmuş ve Epikuros'un muhtemel itirazını da dikkate alan geniş kapsamlı bir cevap vermekte yetersiz kalmıştır. Çünkü masum

²⁹ Gazzâlî, *İhyâ*, Kahire, 1994, VI, 398.

³⁰ Enbiya, 21/23.

³¹ Enbiya, 21/22.

çocukların büyükler ibret alacak diye ıstırap çekmesini merhametli bir ilah tasavvuruyla uzlaştırmak oldukça güçtür.

Onlar da ahlâkî kötülüklerin dışında, metafizikî ve tabîî kötülük problemini bizzat olay mahallinde değil de ilahî sıfatların eksenini etrafında çözmeye çalışmışlardır. Yani çocuğun ıstırabını ya da bir hayvanın başka bir hayvana zarar vermesini, tabiattaki doğal dengeler ve grift ilişkiler açısından değil, doğrudan ilahî irade ve kudret açısından değerlendirmişlerdir.

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, Allah'ın yaratılışın gereği olan bir fiilidir. Çünkü Allah onları, (bir yerleri) kesildiğinde veya dövüldüklerinde acı duyacakları bir şekilde yaratmıştır."³²

Diğer taraftan, çok daha ciddi sorunlar vardı ve bunların çözümlenmesi gerekiyordu. Mesela, kötülüğün ilahî irade ve kudrete bağlı olup olmadığına ilişkin ilginç sorular gündeme getirilmekteydi. Bunlardan bir kaçını, Hasan b. Muhammed b. el-Hanefiyye, Zeydiyye imamlarından İmam Yahya b. el-Hüseyn (ö.298/910)'e şöyle yöneltmişti:

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

Diyelim ki, isyanı ona nefsi emretti, kibre de onu pervasız arzuları sürükledi. Peki o zaman, nefsinin isyanı emredici ve hevâsını da kibre kışkırtıcı nitelikte yaratan kimdir?

Ona hile ve tuzak kurma bilgisini kim verdi? Allah mı yoksa, Onun ona verdiği herhangi başka bir şey mi?"³³

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

Onun bu endişesini yerinde bulan Ehl-i Sünnet kelamcıları, bu tür sorular karşısında oldukça rahattırlar. Çünkü Onlara göre, Allah kâdir-i mutlak. Onun üstünde hiçbir egemen güç yoktur. Dolayısıyla O, yaptıklarından sorumlu tutulamayacağı gibi,

32 Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, (tahkik; Muhammed Muhyiddin Abdülhamid), Kahire, 1969, I, 128.

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

kendi üzerinde başka bir egemen güç bulunmadığı için de yaptıkları çirkin olarak nitelendirilemez. Zira çirkin, ancak yasak olan bir şeyi yapmaktır.

Ancak İmam Yahya'nın bu görüşe katılması mümkün değildir. Çünkü ona göre, "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, Allah'ın 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, ne de iyilik yoluna girmeleri sözkonusu olmazdı. Bunlar bulunmayınca da sevabın bir anlamı kalmaz, asla onlara ceza verilmezdi. Ceza verilmeyip sevaba ulaşılmadığı takdirde de cennete ve cehenneme gerek kalmazdı..."³⁴

Gerçekten, çalışmamız esnasında da görüleceği gibi, bu problemin, ilahî sistemi bir bütün olarak ortaya koymadıkça sağlıklı bir şekilde çözümlenmesi mümkün görünmemektedir. 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 yöneltmek için sevabı, kötülüklerden sakındırmak için de cezayı getirmiştir. Ayrıca tüm bunların gerçekleşmesi için zor kullanmamış, akıl ve temyiz gücü verdiği herkesi sorumluluklarını yerine getirme de özgür kılmıştır. Dolayısıyla 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 mükemmelliğini yansıtan ve ancak iyilik ve kötülüğe nisbetle nötr durumda olan birer varlık konumundaydılar. Bu bakımdan onların iyiliği ve kötülüğü, daha sonra, diğer varlıklarla olan ilişkilerine bağlı olarak ortaya çıktı. Buradaki mükemmellik sözcüğü bizi yanıltmamalıdır. Mükemmellik varlığın hakikatine ilişkin bir yetkinliktir. İyilik ise varlığın diğer varlıklara karşı olan durumundan kaynaklanan göreceli bir nitelendirme sıfatıdır. Bu konulara yeri geldiğinde ayrıntılı olarak değineceğiz. Ancak burada, kısaca şuna işaret etmemiz gerekir: Şeytan, kendisine verilen özgürlüğü kötü yönde kullanarak ilk günahı başlatmış oldu. Özgürlük ve anlayış noktasında onunla aynı özellikleri paylaşan insan da daha sonra aynı hatanın içine düştü. Bununla birlikte o, Şeytan gibi hatasında directmeyip Rabbinden bağışlanma dileyince, tekrar iyilik niteliğini kazanma şansını yakaladı. Böylece iyi ve kötü olma

özgürlüğüne sahip olan insanoğlu, yeryüzündeki imtihan serüveninde, sürekli olarak ilahî mesajlarla iyiye yönlendirildi ve kötülükten sakındırıldı. İyi olan kendi isteğiyle iyi, kötü olan da kendi isteğiyle kötü oldu. Böyle bir sistemde, Dostoyevski'nin roman kahramanlarından İvan'ın yüreğini inciten çocuğun çektiği ıstırapın sebebi, onu helaya hapseden annenin³⁵ özgürlüğünü kötüye kullanmasından öte başka ne olabilirdi 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 doğrudan ilahî iradeyle ilintilendirebilir? 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?³⁶

İşte özellikle insanın tutum ve davranışlarından kaynaklanan kötülükleri, Mu'tezile ve Zeydiyye'nin dışındaki kelamcıların çoğunluğu, bu şekilde değerlendirmek yerine, sürekli olarak ilahî ilim, irade ve kudret üçgenine sıkıştırarak son derece tartışmalı iddialar ortaya atmışlardır. Elbette ki, burada onlar açısından en önemli güçlüğü, ilahî ilim anlayışı oluşturmaktadır. Çünkü kelamcılara ve birçok filozofa göre, ilahî ilim, objesini zorunlu kılan bir ilimdir. Yani Allah bir şeyin olacağını biliyorsa o mutlaka olmak zorundadır.³⁷ Dolayısıyla bu, bizi doğrudan cebir düşüncesine götürmektedir. Nitekim ilahî ilmin olayları olacağını şekilde bildiğini kabul ettiğimiz takdirde, bu zorunluluk ortadan kalkmış olmakta, ancak o zaman da ilahî ilim olaylar karşısında pasif konuma düşmekte, ilahî inisiyatif ortadan kalkmakta, dolayısıyla Allah'a eksiklik izafe edilmiş olmaktadır. Ayrıca, olayların ezeli ilahî ilmin cebri olmadan gerçekleşecek olması, ezeliyet fikriyle çatışmaktadır. Çünkü bir şey ezeli olarak biliniyorsa, onun ondan başka türlü olma imkan ve ihtimali yok demektir. Mesela, Allah Firavun'un ezeli olarak Firavun olacağını biliyorsa, Firavun'un başka türlü olması imkansızdır. Burada, Allah'ın onun kendi iradesiyle Firavun olacağını ezeli olarak bildiği, dolayısıyla bunun cebri gerektirmeyeceği söylenebilir. Ancak Allah'ın onun kendi iradesiyle Firavun olacağını bilmesinin, mantıksal olarak, onun o şekilde Firavun olmasını cebrettiği gerçeğini ortadan kaldırmamaktadır. Zira herhalükarda, olaylar Allah onları nasıl biliyorsa öylece olmaktadır. Kelamcılar, "ilim malûma tabidir" prensibini, ilahî ilme muhtemelen bu çıkmazdan dolayı uygulamışlardır.

35 Bkz., Feodor Dostoyevski, *Karamazov Kardeşler*, (çev., Metin İlkin), Oda Yay., İst., 1996, I, 308-309).

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

37 Râzî, *Kelama Giriş* (Muhassal), (çev., Hüseyin Atay), Ank., 1978, 196; Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, dördüncü bas., İst., 1994, 159.

İslam kelamcılarının ortaya attıkları bu türden iddiaların bir kısmı, siyasî otoritenin etkisi altında ya da ona bir tepki olarak dile getirilmiş olabilir. Ancak durum her ne olursa olsun, ortaya bir fikir atılıyor ve bunun teorik temelleri oluşturulmaya çalışılıyordu. Bizi asıl ilgilendiren de bu teorik temellerdir. Bu nedenle, çalışmamızda bu teorileri ve onların dayanaklarını ve bu dayanakların ne derece sağlam olduklarını ortaya koymaya çalışacağız. Ancak konumuzun daha iyi anlaşılması için öncelikle kötülük kavramının genel bir tahlilini yapmayı, ardından da ayrıntılara girmeyi uygun görüyoruz.



BİRİNCİ BÖLÜM
GENEL OLARAK KÖTÜLÜK

I. KÖTÜLÜK KAVRAMININ ALANI

"Kötülük kavramının alanı" ifadesiyle, düşünce tarihinin seyri içerisinde kötülük kavramıyla neyin kastedildiğine, hangi olguların ve realitelerin ya da tasavvurların bu kavramın kapsamına girdiğine ilişkin spekülâtif bir alanı kastediyoruz. Dolayısıyla bu bölümde kötülüğün tanımını, genel kötülük kategorilerini ve kötülüğün problematik yönünü ele almaya çalışacağız.

A. İYİLİĞİN KARŞITI OLARAK KÖTÜLÜK

Kötülük kavramının, Arap lüğatindeki tam karşılığı *sû'* ve *şerr* kavramlarıdır.¹ Etimolojik olarak *şerare* masdarından gelen *şer*, *sû'* kelimesinden daha kapsamlıdır. Çünkü lügatlerde *şerr*, *sû'*, *fesâd* ve *zulüm* kavramlarıyla karşılanmaktadır. Çoğulu ise "*şürûr*" ve "*eşrâr*" şeklindedir.² Mesela, iyilerin (*el-ahyâr*) karşıtı olarak, "*kavmun eşrâr* (kötüler topluluğu)" denilir. Kötülük yapan kimseye ise, "*şirrîr*" denilir.³ Kısacası, lügatte *şerr*, kötülük, kötü kişinin fiili anlamına gelir. Bu anlamıyla o, tamamen iyi (*hayr*) nin zıddıdır⁴ ve tanımları da bu zıddiyete bağlı olarak yapılmıştır.⁵

Karşıtlık ilkesine göre yapılan tanımlar, bize doğal olarak iyinin ontolojik, etik ve psişik tanımlarının karşıtı olan kötülüğü kendiliğinden tanıma ve bilme imkanı verecektir. O halde "iyi"nin bu tanımlarına göz atmamız yerinde olacaktır.

Filozofların tanımına göre, ontolojik anlamda iyi, yokluğa bulaşmayan salt varlıktır. Diğer bir ifadeyle o, eşyanın kemalinin var olmasıdır. Bu anlamda varlık, bizâtihi salt iyidir.⁶ Buna göre, kötülük salt yokluktan ya da eşyanın kemalinin yokluğundan ibarettir. Çok daha kestirme bir ifadeyle, yokluk salt kötülüktür.⁷ Bu tanım bir çok açıdan eleştiriye açıktır. Her şeyden önce, iyi kavramıyla, sadece "varlık"ın

1 Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-u Türkî*, İst., 1317H., 1190.

2 Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbü'l-Ayn*, (tahkik; Mehdi el-Mahzûmî, İbrahim Samirâfî), Beyrut, 1988, VI, 216; Murtazâ ez-Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, (tahkik; Ali Sînî), Beyrut, 1994, VII, 16.

3 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Araab*, Beyrut, 1990, IV, 400.

4 Zebidî, a.g.e., VII, 16. Kezâ bkz., Asım Efendi, *Kâmus Tercümesi*, İst., 1350H. I, 912.

5 Tehanevî, *Keşşâfu Istilâhâtî'l-Funûn*, Beyrut, tarihsiz, I, 417.

6 İbn Miskeveyh, *Risâle Fî Mâhiyeti'l-Adl*, E. J. Brill, Leiden, 1964, 13; Fârâbî, *et-Ta'likat*, Haydarabad, 1346H., 11; İbn Sînâ, *eş-Şifâ* (İlahiyat, tahkik; Ebu Kanvâtî, Sa'îd Zâyd), tarihsiz., 416; İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, (baskıya hazırlayan; Sabri Hizmetli), Ank., 1981, 336.

7 A.g.y.

kastedilmesi, bizi "varlık varlıktır" gibi tanım açısından faydasız bir sonuca götürmektedir. Onunla varlığın kemalinin kastedilmesini ise Tehânevî, metafiziksel açıdan sakıncalı bulur: Çünkü böyle bir tanımın, zâtı ile kâim olan Vâcibu'l-Vücut'u kapsamaması mümkün değildir. Kemal ile ister Onda bulunması uygun ve Ona yakışan bir nitelik kastedilsin, ister eksik bir niteliğe karşılık, kemal niteliği kastedilsin durum yine de değişmez.⁸ Zira Onun kemalinin, kendiliğinden var olmasından dolayı başka bir şeyle bağıntılı olarak tanımlanması mümkün değildir. Ayrıca, iyilik varlığın aslî değil, göreceli ve arizî bir niteliğidir.⁹ Dolayısıyla burada bir değerlendirme hatası sözkonusudur. Bu nedenle biz, varlığın aslî özelliği olan yetkinliğini, iyi kavramından ziyade **ekmel**, **mükemmel** ve **güzel** gibi kavramlarla karşılamayı uygun buluyoruz. Bu konuya daha sonra İkinci Bölüm'de değineceğiz.

Mutasavvıflar, onu Allah'a nisbet ederek tanımlamak suretiyle bu metafiziksel sakıncadan bir ölçüde kurtulmuşlardır. Onlara göre de "varlık" salt iyidir. Ancak onun bu iyiliği, özü itibarıyla aziz ve hakîm olan Allah'a dayanmasından kaynaklanmaktadır. Yokluk ise salt şerdir. Çünkü onun özü gereği Allah'a dayanması sözkonusu değildir.¹⁰

İyi ve kötünün ahlâkî (etik) ve psişik tanımları da aynı şekilde karşıtlık prensibine bağlı olarak tanımlanabilir: Ahlâkî anlamda maksada uygun olan iyi, olmayan kötüdür. Kezâ, içerisinde maslahat barındıran şey iyi, mefsetet barındıran ise kötüdür. Psişik anlamda ise, tabiata uygun olan iyi, olmayan kötüdür; yine, tabiatın meylettği iyi, nefret ettiği kötüdür. Bunların dışında kalan diğer fiiller ise, ne kötü ne de iyidir. İlahî fiiller bu kategoride değerlendirilmektedir. Aslında bu üç tanım birbirinin aynısıdır. Çünkü maksada uygun olan şeyde sahibi için bir maslahat vardır. Bu maslahattan dolayı ona meyletmesi tabiatına uygun olduğunu gösterir. Bir kimsenin kendisine aykırı olan şey, tabiatıyla uyumlayacağından dolayı doğal olarak kendisi için bir mefsetettir. Burada tabiatın maksat mizaç değildir. Zira hastalık nedeniyle hoş gitmeyen ilacın verilmesi gibi, mizacın hoşlanmamasına rağmen maksada uygun olan reddedilmeyebilir. Nitekim insanî tabiat maslahatlara yönelir ve zararları defeder.¹¹

İyi ve kötünün başka açılardan yapılan tanımları da vardır: Mesela, iyi, ilim gibi, bir şeyin kemal sıfatlı olması, kötü ise, cehalet gibi, noksan sıfatlı olmasıdır. Bir diğer tanıma göre, övgüyle ilişkili olan iyi, yergiyle ilişkili olan ise kötüdür.¹²

8 Tehânevî, *Keşşâfu Istılâhât*, I, 417.

9 İoanna Kuçuradi, *İnsan ve Değerleri*, Ank., 1998, 77-78.

10 *Keşşâfu Istılâhât*, I, 417.

11 A.g.e., I, 384.

12 A.g.y.

Kötülüğü, iyiliğin karşıtı olarak tanımlamayı uygun görenlerden birisi de Sokrat (M. Ö. 470-399)'tır. O, eşyayı üç farklı kategoride görür. Ona göre, alemdeki her şey, ya iyi ya kötü ya da ne iyi ne de kötüdür: İlim, hikmet, sağlık, servet vb. şeyler iyi, bunların zıtları ise kötüdür. Oturmak, kalkmak, yürümek gibi insanın adeti olan davranışlar ise, ne iyi ne de kötüdür.¹³ Spinoza (1632-1677) da iyiliği ve kötülüğü; "ahlâkî bakımdan iyi, zekayı geliştiren şeydir; onu bulandıran ve azaltan şey ise kötüdür"¹⁴ diye tanımlayarak bu geleneği sürdürür.

Kısacası, kötülük; iyinin karşıtı olan, beğenilmemeye ve kınanmaya konu olan; hür iradenin reddettiği ve kendisinden kurtulmaya çalıştığı her şeydir.¹⁵

B. METAFİZİKİ VE TABİİ KÖTÜLÜK

Bu tür kötülüğün anlamı, bir şeyin formunun tamlıktan yoksun olması¹⁶, yani eşyanın varlığı itibariyle yetkinliğinin eksik olmasıdır.¹⁷ Leibniz'e göre, eşyadaki bu metafizikî eksiklik, pozitif bir şey olmayıp yetkinliğin eksikliğidir.¹⁸ Bu eksikliğin sebebi, Tanrının yüce hükümlerinin, bütün mümkün hükümler ve yönetimlerin en üstünü olması hasebiyle, orada çok sayıda iyiliğin tam olarak gerçekleşebilmesi için az sayıda kötülüğün bulunmasının kaçınılmaz olmasıdır.¹⁹

Metafiziksel ve tabii kötülükler, yeryüzünde ve hayvanlar aleminde içkin olan kötülüklerdir. Mesala, çöller ve buzullarla kaplı bölgeler; tehlikeli av hayvanları; akrepler ve yılanlar gibi yaratıklar; sinek, pire ve diğer zararlı böcekler sürüsü; bağırsak kurtları ve solucanları vb. hastalık yapan canlılar; diğer taraftan, yangınlar, sel baskınları, dev dalgalar, volkanlar, kuraklık ve kıtlık gibi insanların peşini bırakmayan ve onlara sınırsız acılar çektiren felaketler; cüzam, kanser ve çocuk felci gibi onlara acı çektirip zarar veren ürkütücü hastalıklar bu türden kötülüklerin listesini oluştururlar.²⁰

13 Mehmet Emin, *Sokrat*, Akşam Matbaası, 1931, 84.

14 Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, (çev., H. Vehbi Eralp), İst., 1993, 237; Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İst., 1993, 305.

15 el-Mu'cemu'l-Felsefi, Mecmeu'l-Lugati'l-Arabiyye, 1983, 102.

16 el-Mevsû'atü'l-Felsefiyye el-Arabiyye, Ma'hedü'l-İnma'i'l-Arabî, 1986, I, 511.

17 el-Mu'cemu'l-Felsefi, 102.

18 John Hick, *Classical and Contemporary Readings in The Philosophy of Religion* (G. W. Leibniz, *Evil and the Best Possible World*), by prentice-Hall, London, 1964, 74. (Bu eserden bundan sonra, Hick, *Contemporary Readings*, olarak sözedilecektir).

19 A.g.e., 70.

20 Nelson Pike, *God and Evil*, Prentice-Hall, New Jersey, 1964, 63. Kezâ bkz., Michael Peterson, William Hasker, *Reason and Religious Belief*, Oxford, 1991, 93.

Metafiziksel ve tabii kötülüğün gerçekten büyük bir problem oluşturduğunu vurgulamak maksadıyla, insanın ruhunu yaralayan pek çok duygusal ve trajik sahneler zikredilmektedir.²¹ Voltaire (1694-1778), 1756'da yazdığı bir mektubunda, 1755 yılında Lisbon'u yerle bir eden korkunç depremi hatırlatarak Leibniz (1646-1716)'in, bu dünyanın "bütün mümkün dünyaların en iyisi" olduğu düşüncesinin bu türden trajik olaylar karşısında ne kadar gülünç bir duruma düştüğüne dikkat çeker.²²

Depremeler ve fırtınalar, İslam inancında olduğu gibi²³ Hristiyan inancına göre de Allah'ın takdiri ile gerçekleşmektedir. Bu da Onun, kullarını cezalandırması için veya evrenin bütünsel uyumuna zarar vermeden gerçekleşen kaçınılmaz tabii olaylar olarak değerlendirilmektedir. Mesela, Dublin'in âlim baş piskoposu William King (1650-1729), yazdığı bir denemesinde şöyle demektedir: "Depremeler, fırtınalar, gök gürültüsü, sağanak halindeki yağmurlar ve sel felaketleri... adil ve merhametli bir Tanrı tarafından, bazen insanoğlunu cezalandırmak için gönderilmişlerdir. Fakat genellikle, zorunlu ve bütüne daha büyük bir zarar vermeden ortadan kaldırılmayacak olan diğer tabii sebeplere bağlıdır. Unsurların bu çatışmaları gerçekten zararlıdır; ancak onların bulunmaması durumunda evrensel sistem için daha büyük bir zarar ortaya çıkacaktır. O halde, yeryüzü ya hiç yaratılmamalıydı veya bu tür şeylerin meydana gelmesine izin verilmeliydi."²⁴ Bununla birlikte, Lisbon depremine atıfta bulunan Voltaire'e göre, bu olay ilahî takdir boyutunu aşmıştı. Bir tanığın ifadesiyle, bütün yeryüzü "bir atın silkinişi gibi sarsılmıştı."²⁵

Bu düşüncenin arka planını Hind'de ve Antik Yunan'da bulmak mümkündür: İnsanlığın en eski düşünce sistemlerinden birisi olan Hind düşüncesinde, metafizikî ve tabii kötülüğün en çarpıcı ifadesini, Hind'i kuşatan kalın bir duvar olan Samsara'da görmekteyiz. Samsara; "hayatın akışı, beden ölümü, ruhun değişik bedenlerde farklı hayat biçimleriyle devam edişidir."²⁶ Bu inancıya göre, ruh kendi derecesi içinde yüksek veya alçak olarak doğar. İnsan, yaptıklarına göre hayvan, bitki, insan veya tanrı şeklinde

21 Bu örnekler için bkz., Eric L. Ormsby, *Theodicy in Islamic Thought*, Princeton University Press New Jersey, 1984, 6.

22 A.g.e., 5-6.

23 -Suyûtî, *Mecmû'atü'r-Rasâilî't-Tis'a*, (Keşfu's-Salsala), Lahor, 1892, 11-14. Suyuti, felaketlerin insanların işledikleri günahlar ve yaptıkları azgınlıklar yüzünden geldiğine dair bir çok hadis nakleder. Bunlardan birisi şöyledir: "Beş şey var olduğunda onu beş şey izler. Faiz yendiğinde, zillet ve depremler olur, idareciler zulüm yaptığında, yağmurlar kesilir, kıtlık başgösterir, zina çoğaldığında, ölümler artar, zekatlar verilmediğinde, servetler yokolur, müslüman olmayanların hukuku gözetilmediği zaman ise, devlet elden gider." (Bkz., a.g.e., 13-14).

24 Ormsby, *Theodicy in Islamic Thought*, 6.

25 Ormsby, a.g.e., 7, (Voltaire, *Correspondance*, IV, 1397'den naklen).

26 Ali Zey'ur, *el-Felsefetü Fi'l-Hind*, Beyrut, 1993, 139. Samsara hakkında ayrıca bkz., Günay Tümer, Abdürrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, Ankara, 1993, 91.

doğar. Bu doğuş, bir sebep sonuç ilişkisi içinde gerçekleşir.²⁷ Platonizmdeki gibi metensomatose (samsara) tamamiyle kötü bir süreç olarak kabul edilmiştir.²⁸

Buda'nın öğretisinde de "durmadan tekrar edilen bu dünyada her şey ıstıraptır."²⁹ Sürekli değişen bir dünyada zevk ve mutluluktan söz etmek mümkün değildir³⁰: "Doğum ıstıraptır, yaşlılık ıstıraptır, hastalık ıstıraptır, insanın sevmediği kimselerle ve nesnelerle birlikte olması ıstıraptır, gerçekleştirilemeyen istekler ıstıraptır; kısacası beden bağımlı olduğu her şey ıstıraptır."³¹ Buna rağmen, kötünün kaynağını keşfedip onu yoketmeye çalışmak gerekmektedir.³²

Antik Yunan'da da durum farklı değildir. Orada da kötülüğün kaynağı olarak, düşünce ve tükenmeyen istekler görülmektedir.³³ Bu temel görüş, Yunan mitolojisinde, Zeus ile Prometheus arasındaki mücadelede açık ve net bir şekilde sergilenmiştir.

Zeus, titanları mağlup edince, insanın iyi bir talihi hakettiğini reddetti. Bunun üzerine, Prometheus insanların davasını üzerine aldı ve onların destekleyicisi oldu. O, Zeus'un insanoğluna tabî ve uygar yaşama imkanı veren kutsal ateşini çalma başarısını gösterdi. Bu yüzden, Zeus tarafından Kafkas (Caucasus) dağlarında bir kaya üzerinde asılarak zincire vuruldu. Her gün, doymak bilmeyen bir iştaha sahip olan organı (midesi), Zeus'un kartalı tarafından oyulma cezasına çarptırıldı. Diğer taraftan, Zeus, Prometheus'un sahip çıktığı insanoğlunu cezalandırmak için de ilahî bir güzelliğe sahip olan Pandora'yı kendisine çeyiz olarak verilen sihirli bir kutuyla birlikte Epimetheus'a gönderdi. Uysal, duygulu ve akılsızca bir merakla sahip olan Epimetheus, biraderi Prometheus'un tüm uyarılarına rağmen Pandora'yı aldı ve değerli eşyalarla dolu sihirli kutuyu açtı. Bütün kederler, acılar ve hastalıklar bu kutudan uçuverdi. Kapağın altında ise, sadece mutsuz insanın en son sığınağı olarak ümit kaldı.³⁴

Bu mitolojide vurgulanan, kadının hilesi ve cazibesiyle erkeği aldatarak kötülüğün yayılmasına sebep olduğu teması³⁵, Ahd-i Atik'de de işlenmektedir. Tevrat'ın Tekvin bölümünde, Prometheus'un Zeus'tan çaldığı ateşin oynadığı rol, iyi gözlere hoş görünen ve anlayışlı kıldığı için arzu edilen (bilgi) ağacına yüklenmiştir.³⁶ Kur'an'da ise insanın

²⁷ Günay Tümer, Abdürrahman Küçük, a.g.e., 91.

²⁸ Mircea Eliade, Ioan P. Couliano, *Dinler Tarihi Sözlüğü*, (çev., Ali Erbaş), İst., 1997, 155.

²⁹ Mehmet Aydın, *Din Fenomeni*, Konya, 1993, 350.

³⁰ Ali Zey'ur, a.g.e., 276.

³¹ Muhammed el-Aribî, *Mevsû'atü'l-Edyâni's-Semâviyye ve'l-Vad'iyye*, Beyrut, 1995, III, 120.

³² Ali Zey'ur, *el-Felsefetü Fi'l-Hind*, 351; Günay Tümer, Abdürrahman Küçük, a.g.e., 134.

³³ Radoslav A. Tsanoff, *The Nature of Evil*, New York, The Macmillon Company, 1931, 11.

³⁴ Tsanoff, *The Nature of Evil*, 12.

³⁵ Azra Erat, *Mitoloji Sözlüğü*, İst., 1996, 236-237.

³⁶ *Kitâb-ı Mukaddes*, Tekvin, bap 3:6, 3. İst., 1993.

cennetten yeryüzüne inmesine sebep olan olaya baktığımızda, cennette Hz. Adem'in yanında arkadaş olarak bulunan Havva'nın, onu aldattığına dair bir işaret yoktur. Orada, sadece şeytanın her ikisine de düşman olduğu ve her ikisini de kandırarak yasak meyveden yemeye ikna ettiği vurgulanır.³⁷ Dolayısıyla Kur'an'da, kötülüğün kaynağı olarak, kadın değil, açıkça şeytan gösterilmekte ve şeytanın telkinleri karşısında, kadın ve erkeğin aynı zafiyeti gösterdiğine işaret edilmektedir.

Antik Yunan Felsefesi'nde, kötülük bir realite olarak kabul edilmekte ve insanın talihsizliği çok dokunaklı bir üslupla dile getirilmektedir. Aeschylus (M. Ö. 525-426), Agamemnon'daki³⁸ bir şiirinde bu Grek trajedisini şöyle dile getirir:

Ah! Nedir şu fani hayat? Refah içindeyken
Gizli bir el altüst edebilir onu ve yok olduğunda,
Islak bir süngerin darbesi siler anılarını.
İşte, bu görkemli bir saltanatın yıkılmasından daha da acıdır.³⁹

Sphocles de Oedipus Rex'de aynı temayı şöyle dile getirmektedir:

Ey insan yığınlarıyla dolu fani kabileler,
Hiçliğe ne kadar da yakınsınız,
Yaşamınızdan geriye kalan zamanı sayıyorum!
Hangi insan daha mutlu yaşar
Geceleyin bitkin düştüğü halde mutlu görünmeye çalışandan?
Ey Oedipus, senin şu karanlığın çöktüğü saatinde
Seni ve acımasız takdirini düşünürken,
Görmüyorum, ışığı gözleyen hiçbir kimseyi.⁴⁰

Bu şiirleri dikkate aldığımızda, Sokrat öncesi Antik Yunan düşünce geleneğinde, kötülüğün ve kötü talihin çok yaygın olduğunun; insanların istemeyerek işledikleri suçlar yüzünden tanrılar tarafından cezalandırıldıklarının ve haketmedikleri ızdıraplara maruz kaldıklarının kabul edildiğine şahit oluyoruz.⁴¹ Mesela; Aeschylus, insanlık uğruna

37 Bakara, 2/35-36.

38 Aeschylus'un trajik eseri.

39 Tsanoff, *The Nature of Evil*, 13.

40 A.g.y.

41 Tsanoff, a.g.e., 13-14. Antik Yunandaki bu karamsar havayı, Ortaçağın ardından gelen, Voltaire (1674-1778), Hume (1711-1776) ve Schopenhauer (1788-1860) gibi filozofların da teneffüs ettiğini görüyoruz: Voltaire, Leibniz'in "Tanrının mümkün dünyaların en iyisini yarattığı" görüşüyle alay ederek şunları söyler: "Nasıl! bir elmayı yedik diye sonsuz bir ömür süreceğimiz bir zevk ülkesinden kovulmak! Nasıl! Yoksulluk içinde, hepsi acı çekecek, hepsi de başkalarına acı çektirecek çocuklar meydana getirmek! Nasıl! bütün hastalıklara tutulmak, bütün dertlere uğramak, yüzyılların sonsuzluğu içinde yanmak ha! Payımıza düşenin gerçekten en iyisi bu mu? Bu bizim için hiç de o kadar iyi değil; Tanrı için de bunun iyilik neresinde? Leibniz verilecek cevap olmadığını anlamış: Onun için kendisinin de pek anlamadığı koca koca kitaplar karalamış." (Bkz., Voltaire, *Felsefe Sözlüğü*, (çev., Lûtfi Ay), M.E.B., İst., 1995, I, 100. Ayrıca, Voltaire, *Candide* adlı eserinde, baştan sona Leibniz'in bu düşüncesiyle alay etmektedir. (Bkz., Orhan Hançerlioğlu, *Düşünce Tarihi*, 241). Hume'un kahramanlarından Demea ise, Antik Yunan'daki mitolojik şiirlerde dile getirilen ümitsiz ve karamsar tabloların benzerlerini tekrarlar. (Bkz., Hume, *Din Üstüne*, 205-206).

Schopenhauer da beğenmez bu dünyayı. Onun felsefesinde Tanrıya yer yoktur. "Evrenin kaynağı ve esası bilinçsiz, kör bir İrade'dir. Bu yüzden eşyanın kalbinde yatan Hikmet'ten ve ona şekil veren bir Gaye'den söz edilemez. Orada, iyiliğin artacağı tarihsel bir süreci ümit edebileceğimiz herhangi bir alan da yoktur. (Bkz., George Galloway, *The Philosophy of Religion*, T. & T.

Zeus'un katından bilgi ateşini çalan Prometheus gibi, onlar adına feryat etmekte ve çırpınmaktadır. Onlara göre, hayat hiç de toz pembe değildir, tam aksine acı ve kederlerle doludur. Hele kaçınılmaz ölüm, büsbütün bir talihsizlik ve insana bütün zevklerini unutturan acımasız bir takipçidir. Kısacası, Antik Yunan'a karamsar bir hava hakimdir.

Antik Yunan bu karamsar ve sıkıcı tablodan, ancak Sokrat'la kurtulur. Sokrat'tan sonra gelen filozoflar da genellikle bu geleneğe uyarlar. Sokrat, eşyayı ahlâkî değerlilik açısından nötr olarak görüyor. "Eşya, kendiliğinden ne iyi ne de kötüdür. Onların iyiliği ve fenalığı, kullanma tarzına bağlıdır. Eğer bir şey, bizde aklın inkişafına yarıyor, yani gerçek mutluluğumuzu temin ediyorsa iyi, değilse kötüdür."⁴²

Daha sonra, Eflatun onu tamamen Tanrıdan uzak görecektir ve maddenin bizzat kendi öz yapısına bağlayacaktır: Bu yeni oluşan gelenekte, "her şeyin en mükemmel şekilde akledilmesi, tek başına en tam gerçekliktir ve bütün gerçekliğin nihaî kaynağıdır. Buna kıyasla madde, sadece gölge şeklindeki bir görünüşten ibarettir. Ancak madde, aynı zamanda en yüksek akıl karşısında bir direnç göstermektedir. İşte evrendeki eksikliğin, hatanın ve kötülüğün kaynağı budur."⁴³

Bu kadim düşünceyi, Musa b. Meymun (ö.602/1135) şöyle dile getirir: "Bozuk olan bütün cisimlerin bozukluğu (fesâd), sadece maddelerinden kaynaklanmaktadır. Onların sûret (form) lerine gelince, özü gereği ona hiçbir bozukluk ilişmez, tam aksine onlar süreklidirler. Nitekim etrafımıza bir göz attığımızda, türlere ilişkin suretlerin hepsinin sürekli olduğunu görmekteyiz. Bununla birlikte, sûrete de arizî olarak bozukluk ilişebilir. Ancak bu, onun maddeye bitişik olmasından ve maddenin tabiatının hiçbir zaman yokluktan kendisini kurtaramamasından kaynaklanmaktadır. Bu yüzden sûret maddede sürekli olarak kalmaz. Aksine o, daima bu suret elbisesini çıkarır ve bir başkasını giyer... İşte maddenin durumu bundan ibarettir. Yani maddede bulunan bu suret, daima onu bir başka sureti kabul etmeye hazırlar. Maddedeki bu sûret değişimi, hiçbir zaman kesintiye uğramaz. Bu nedenle o, başka bir sûret elbisesi giydiğinde aynen olduğu gibi kalır. Dolayısıyla bütün zayıatların, bozuklukların ve eksikliklerin kaynağı yalnızca maddedir. Mesela, insanın suretinin bozulması ve organlarının yerinden

Clark, Edinburgh, 1945, 545-546). Ona göre, dünya o kadar kötüdür ki, Dante, burada cehennemnin tasviri için fazlasıyla malzeme bulurken, cenneti ve içindeki nimetleri tasvir etmek istediğinde üstesinden gelemeyeceği bir problemle karşılaşmıştır. Çünkü bizim dünyamızda cennet tasvirine uygun bir malzeme yoktur. (Bkz., Will Durant, *Kıssatü'l-Felsefe*, (Arapça'ya çev., Fethullah Muhammed el-Muşa'sa'a), yedinci bas., Beyrut, tarihsiz, 419.

42 Tsanoff, *The Nature of Evil*, 13-14.

43 Tsanoff, a.g.e., 14. Bu düşünce, Ortaçağ Hristiyan Felsefesi'nde Augustinus tarafından hararetle savunulmuştur. Ona göre de, "tabiattaki her şey iyidir, Çünkü tüm tabiatın Yaratıcısı en yüksek İyidir. Ancak tabiat, Yaratıcısı gibi en yüksek ve değişmeyen bir iyi değildir. Bu yüzden yaratılan şeylerdeki iyilik azalabilir ve çoğalabilir." (Bkz., John Hick, *Contemporary Readings*, 19-20).

oynaması, bunların tabiatından kaynaklanmaktadır. Aynı şekilde onun tüm fiillerinin zayıflığı, yanlışlığı ya da güçlüğü; bunlar ister onun karakterinin özünden kaynaklansın, ister tesadüf ettiği hadiselerden kaynaklansın, onun suretine değil, tamamıyla bozuk olan maddesine bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Kısacası, bütün canlılar, suretlerinden dolayı değil, maddelerinden dolayı ölmekte ya da hastalanmaktadırlar. Bütün ahlakî kötülükler için de aynı şey sözkonusudur. Bunlar da, sadece insanın suretine (akıl) değil de maddesine tabii olmasından kaynaklanmaktadırlar...⁴⁴

Aynı düşüncüyü, İbn Sina, Felak Suresi'nin tefsirinde, ilahî kazâ ve kader arasındaki ayrıma dayanarak şöyle temellendirir: "Zâtı gereği Vâcibu'l-Vücut olan İlk Prensipte (*el-Mebdeu'l-Evvel*), ilk kasdla kastedilen hüviyetinden⁴⁵ taşan mutlak iyiliğinin gereği olarak yokluk karanlığını varlık nuruyla yırttı. Ondan ortaya çıkan varlıkların ilki, kazâsıydı ve onda asla kötülük (*şer*) yoktu. Bununla birlikte, bu İlk Nur'un örtüsü altında gizli olarak bulunan birtakım şeyler vardı. Bunlar Onun hüviyetinden doğan mahiyetinin⁴⁶ gereği bulanık halde bulunmaktaydı. İşte kötülükler (*şurûr*) Onun kazâsından sonra, bu bulanıklığın ardından ortaya çıkan sebeplerin çatışmasından kaynaklanmaktadır. Sebeplerin çatışmasını doğuran ilk sebep ise, Onun takdiri ve yaratmasıdır. Bu yüzden O, "yarattıklarının şerrinden"⁴⁷ buyurarak, şerrin yaratma ve takdirten kaynaklandığını ortaya koydu. Bu açıdan kötülükler, Onun kazâsından değil, sadece kaderinden kaynaklanan cisimlerden ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla kötülüğün kaynağı, maddenin yalnızca orada ortaya çıkabildiği, takdir kapsamındaki bu cisimlerdir ve zaten O da, kötülüğü mutlak surette yaratıklarıyla ilintilendirmiştir."⁴⁸

Görüldüğü üzere, ona göre, ilk kastedilen iyiliktir. Kötülük ise, ikinci kasdla ortaya çıkan arizî bir niteliktir. Bu açıdan kötülük, sadece maddeye bürünmüş olan bu aleme mahsus ve maddenin karakteristik özelliklerinden kaynaklanan kaçınılmaz bir olgudur. İlk Sebep'in mutlak iyiliği gereği kendisinden taşmış olan ve takdir ve yaratma kapsamının dışında kalan kazâsında ise asla kötülük yoktur. Kısacası, kötülük, sadece

44 Musa b. Meymun, *Delâletü'l-Hâirîn*, (tahkik; H. Atay), Ank., 1974, 487-488. Eflatundan itibaren sıkça tekrarlanan bu düşüncüyü, Farabi ve İbn Sina gibi İslam filozofları da paylaşır. (Hüsamuddin Âlûsî, *Hivâr Beyne'l-Felâsife ve'l-Mütekellimîn*, Bağdat, 1986, 31; İbn Sina, *Necât*, (tahkik Abdurrahman Umeyra), Beyrut, 1992, II, 146; eş-Şifâ (İlahiyat), 416-417; İhvan-ı Safâ, *Rasâil*, (tahkik; Arif Tamer), Beyrut, 1995, V, 25.

45 Bir şeyin hüviyeti, özü, kendisi, aynısı, onun birliği, taşahhusu, özelliği ve kendisine ait varlığı demektir. Bundan dolayı "o" (*huve*) dediği zaman, bu onun hüviyetine özel varlığına, hiç kimsenin ortak olmadığı kimliğine delalet eder. (Bkz., Hüseyin Atay, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, Ank., 1983, 27).

46 Bir şeyin mahiyeti, o şey ne ile şey oluyorsa, o şey olmasından ibarettir. Bu yok olmadığı gibi var da değildir. Bu, küllilik, cüzilik, umumilik ve hususilik ile ittisaf edilmez. (Bkz., Hüseyin Atay, a.g.e., 25).

47 Felak, 113/2.

48 İbn Sina, *Câmlu'l-Bedî*, birinci bas., Mısır, tarihsiz, 25.

maddi olana ilişen arızî bir nitelik olarak, bizzat kastedilen değil, maddenin yetersizliğine bağlı ikinci dereceden bir durumdur.

Tekrar Yunan düşüncesine dönecek olursak, Sokrat'ın ve Eflatun'un sırt çevirdiği Antik Yunan'daki bu karamsar hava, Aristo tarafından da tamamen dışlanır. Artık filozoflar, metafizikî kötülüğü gündeme getirerek insanları karamsarlığa itmek yerine, onları mutluluğa ulaştıracak en yüksek ahlâkî değerlerin ne olduğunun araştırmasını yapmaktadırlar. Bu geleneği başlatan Aristo'ya göre, metafizikî kötülük bir problem değildir. Çünkü "evrenin gayesel nedeni ve en yüksek iyi olan Tanrı, eşyanın içkin (*bâtınî*) özü olarak aynı zamanda eşyanın içinde ve eşyanın ötesindedir, evrenden ayrıdır, aşkındır. Tanrı hem kanun ve kanunu koyan, hem eşyanın düzeni ve düzenleyicisidir. Her şey onun tarafından âhenkli bir hale getirilmiştir ve o bir olduğu için ezeli ve ebedî ancak bir tek evren bulunabilir."⁴⁹

Ona göre, bu metafiziksel çatının altında bulunan fiziksel yapıda, Tanrıya en çok beziyen ve saf bir mutluluğun tadını çıkaran ve ölmezlik hassasına sahip olanlar, sadece göksel varlıklardır. Bunların hareketlerinde hiçbir keyfilik yoktur. Çünkü bunlar en akıllı varlıklardır. "Bir varlık ne kadar çok akıl sahibiyse, hareketleri de o kadar düzenlidir ve onun hareket edişinde keyfiliğin o kadar az yeri vardır."⁵⁰ Bu yapı içerisinde kötülüğe bulaşan sadece bizim dünyamızdır. Tanrı, evrene ilk hareketini verdikten sonra onu kendi haline bırakmış ve evren artık kendisine verilen Tanrısal düzen içerisinde kendi kendine devinimini sürdürmeye başlamıştır. Bu çerçevede, bizim dünyamızda meydana gelen hatalar ise olağandır. Nitekim "bir gramer bilgini, bilgisine rağmen bir imla yanlış yapabileceği, bir hekim usta olduğu halde yanlış bir ilaç verebildiği gibi, tabiatın işlerine de hata karışabilir ve onun ucubeleri (anormallikleri), boş yere izlenilmiş bir gayenin yolundan çıkmasından başka bir şey değildir. O, buna her zaman varmamakla beraber, en iyiyi ister. Onun sapıtmaları, etkileyen fikrin değil, maddenin hesabına yazılmalıdır."⁵¹ İşte belki de bu yüzden o, tüm dikkatini metafizikî kötülük yerine ahlâkî değerlerin felsefesi üzerinde yoğunlaştırmıştır. Onun bu değerlerin felsefesine ilişkin oldukça hacimli bir eseri olan Nikomakhos'a Etik'i⁵², günümüzde bile insanları hala etkilemeye devam eden büyük bir yapıt olarak saygınlığını korumaktadır.

49 Weber, *Felsefe Tarihi*, 76.

50 A.g.e., 79-80.

51 A.g.e., 81.

52 Bu eser, Saffet Babür tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir. Ancak biz geniş bir önsözle yayınlanan Arapça çevirisinden istifade ettik. Dolayısıyla verdiğimiz referanslar, Aristoteles, *İlmü'l-Ahlâk ilâ Nikomakhos*, (Barthélemy Saint Hilaire'in Fransızca tercemesinden, Arapçaya çeviren Ahmed Lutfi es-Seyyid), Kahire, 1924' de yayınlanan nüshaya aittir.

Batı Düşüncesi'nde Leibniz (1646-1716)'e gelinceye kadar salt insanî ya da felsefî bir sorun olarak genel bir tarzda tartışılan bu konu, ondan sonra teodise (*theodicy*) başlığı altında özel bir forma sokulmuştur. Bu ilk kullanılıştaki orijinal ve doğru anlamıyla teodise, ilahî adaletin pek çok kötülükle uzlaşmadan devam edeceğini gösterme çabası olması⁵³ itibariyle, her ne kadar metod ve üslup açısından olmasa da amaç bakımından İslam Kelam'ında, **ilahî fiiller** (*ef'âlu'llah*) başlığı altında yapılan tartışmalarla büyük benzerlikler göstermektedir. Ayrıca, "*Allah'ın mümkün dünyaların en iyisini yarattığı*"⁵⁴ iddiası üzerindeki ısrarlı yaklaşımda, Gazalî (ö.505/1111) ile Leibniz arasındaki yakın benzerlik de dikkat çekmektedir. Aslında bu görüşü, ondan önce, bütün felsefesini Tanrı sevgisi üzerine kuran⁵⁵ Spinoza (1632-1677) da savunmuştur. Ancak o, Leibniz'ten farklı bir yoldan vardığı bu sonuca rağmen teodise geleneğinde onun kazandığı ünü hakedememiştir.

Spinoza, panteist bir filozoftur. Ona göre, Tanrı, biricik töz (*cevher*) ve bütün fenomenlerin içinde bulunan nedendir. Dolayısıyla Tanrı ile evren aynı şeylerdir; yani onun kozmosu Tanrının ta kendisi ve Tanrısı, kozmosun cevheridir.⁵⁶ Sudurda olduğu gibi bu anlayışta da doğal olarak Tanrının mutlak anlamda hür bir iradesinin olması mümkün değildir. Bu yüzden Spinoza, onun yerine, Tanrının sonsuz bir zekasının olduğunu ileri sürmüştür. İşte Spinoza'da kötülük probleminin dayanak noktası burasıdır; Tanrı sonsuz bir zekaya sahiptir.⁵⁷ Buradan evrene ilişkin olarak çıkacak sonuç şudur: "*Şeyler Tanrı tarafından meydana getirildikleri tarzdan ve düzenden başka hiçbir tarzda ve düzende meydana getirilemezler.*"⁵⁸ Çünkü Tanrının tabiatının zorunluluğundan, sadece sonsuz aklın tasarlayabileceği şeyler çıkar.⁵⁹ Dolayısıyla sonsuz akıl, yalnızca bu evreni tasarlamıştır. Bu, Spinoza'nın katıksız panteizminin zorunlu bir sonucudur. Zira aksi bir düşünce, bizi Tanrının iki ya da daha çok olması sonucuna götürür ki, bu saçmadır. Nitekim "eğer başka tabiatla şeyler var olabilseydi... o zaman Tanrı da başka tabiatlarda olabilecekti."⁶⁰ Bunun da ne kadar evren tasavvur edilebilirse o kadar Tanrının olabileceği inancına götüreceği açıktır. Diğer taraftan, "her

53 Ormsby, *Theodicy in Islamic Thought*, 3.

54 Gazzâlî, *İhyâ*, IV, 398. Bu düşünce Leibniz'ten önce, Aquino'lu Thomas (1225-1274) tarafından da savunulmuştur. Ona göre de "Tabiat ve lütuf düzenlerinin oluşturduğu evren, mümkün olan alemlerin en iyisidir. Çünkü Tanrı, sonsuz hikmetiyle alemlerin en iyisini düşündüğünden bu hikmete karşı gelmeden, daha az mükemmel bir alem yaratamazdı." O, böyle bir düşüncenin doğal sonucu olarak, belki Gazzâlî'nin farketmediği halde söylemeye cesaret edemediği şeyi söylemekte hiçbir sakınca görmedi. "Tanrısal irade, kayıtsız bir irade değildir ve Tanrının özgürlüğü, arzu ve keyfî bir anlama gelmek şöyle dursun, zorunlulukla aynı şey olur." (Bkz., Weber, *Felsefe Tarihi*, 171; Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 173).

55 Weber, a.g.e., 239.

56 Weber, a.g.e., 230.

57 Weber, a.g.e., 232.

58 Spinoza, *Etika*, (çev., Hilmi Ziya Ülken), Ülken Yay. İst., 1984, 65.

59 A.g.e., 49.

60 A.g.e., 65. Ayrıca bkz., 66-69. sayfalar.

şey Tanrının gücüne bağlıdır. Şeylerin olduklarından başka türlü olabilmeleri için zorunlu olarak Tanrının iradesinin başka türlü olması gereklidir; halbuki Tanrının iradesi olduğundan başka türlü olamaz. Öyleyse şeyler de başka türlü olamazlar."⁶¹ Onun bu konuda Leibniz'ten geri plana düşmesinde, muhtemelen bu panteist tutumu etkili olmuştur.

Spinoza'nın panteizminden zorunlu olarak ortaya çıkan "evrenin en iyi evren olduğu" düşüncesine, tamamen evrenin dışında olan ve irâdî olarak yaratan⁶² bir Tanrıya inanan Leibniz, çok daha farklı bir yoldan ulaşıyor. O, Spinoza'nın yaptığı gibi, "Tanrının evrende içkinliği"nden değil, evrenden ayrı olarak bulunan ve onu yaratan Tanrının "mutlak yetkinlik" niteliğinden hareket ediyor. Ona göre, Tanrının eserleri Spinoza'cı panteistlerin dediği gibi, hiçbir iyilik kuralına bağlı olmadan, sadece Tanrının iradesi sebebiyle iyi değildir. Çünkü böyle bir inanç, Tanrıya beslenen bütün sevgiyi ve Onun bütün şanını düşüncesizce yoketmektedir. Bunun aksini düşünenlere o şu soruları yöneltiyor: "O yaptıklarının tam karşısını yapınca eş derecede övgüye layık olursa, yaptıkları için neden övülmeli? Geride yalnız despotça bir kudret kalırsa; irade aklın yerini tutarsa; Tyrannos'un tanımına uygun olarak en kudretlinin hoşuna gidenin salt bu yüzden doğru olduğu kabul edilirse, Tanrının adilliği, bilgeliği nerede kalır?"⁶³

Leibniz, eşyanın Tanrının iradesiyle var olduğunu, onun kendi özünde iyi olmadığını, Tanrının ondan daha güzelini yapabileceğini söyleyenlere bu soruları yönelttikten sonra, kendi görüşünü şöyle temellendiriyor: "Daha az kemalle eylemde bulunmak kemalsiz eylemde bulunmaktır. Bir mimar için daha iyi yapabilirdi demek, eserinde kusur bulmak demektir. Hem bu söz, Tanrı eserlerinin iyiliği hususunda bizi temin eden kutsal kitabın da aleyhinedir. Çünkü kemalsizlik, adım adım sonsuzluğa kadar iner; o halde Tanrı, eserini nasıl vücuda getirirse getirsin, bu eser daha az kemalli olanlarla kıyaslanınca, gene de daima iyidir denebilir."⁶⁴

O, bu görüşün Tanrının hürriyetini ve iradesini sınırladığını söyleyenlere de katılmaz. Çünkü ona göre, "en yüce akla uygun olan kemalli eylem, en yüce hürriyettir."⁶⁵ Kısacası, Leibniz'e göre, Tanrı övgüye layık olmayan hiçbir eylemde bulunmaz. Ancak biz bilgi yetersizliğinden onun eserlerinin tüm sebep ve hikmetlerini kavrayamamaktayız. Bu da bizi yanıltarak var olandan her zaman daha iyisinin var olabileceği düşüncesine götürmektedir.⁶⁶ Daha açıkcası, temel anlayış şudur: Eserler

61 A.g.e., 68.

62 A.g.e., 253.

63 Leibniz, *Metafizik Üzerine Konuşma*, (çev., Nusret Hızır), M.E.B., İst., 1949, 3.

64 A.g.e., 4.

65 A.g.e., 5.

66 A.g.e., 4-5.

yapıcılarının karakterlerini gösterir.⁶⁷ Bunu Tanrıya uyguladığımızda şu sonucu elde ederiz. Tanrı en mükemmel varlık olduğuna göre, onun eserleri de olabileceklerin en mükemmeli olmalıdır.

İslam filozofu İbn Sina' ya göre de Tanrı, tasarlanabilecek en yetkin evreni yaratmıştır. Onun felsefesinde de evrendeki mevcut kötülük, bu yetkinliğin var olabilmesi için zorunlu olarak görülmektedir. Bu anlayışa göre, kötülüğün varlığı adeta iyiliğin varlığına bir fidye olarak kaçınılmazdır. Çünkü kötülük olmadan iyiliğin var olması mümkün değildir ve kötülük iyiliğe nisbetle çok azdır. Bu yüzden az kötülük bulunmasın diye çok iyiliğin terkedilmesi hikmete aykırıdır.⁶⁸

Ayrıca bu unsurlar, zıtlasacak ve üstün olandan etkilenecek şekilde yaratılmasaydı, onlardan bu üstün türlerin var olması imkansız olurdu: Mesela, olayların zorunlu akışı, onu saygın bir adamın elbisesiyle buluşturacak ve bu yüzden onu yakması kaçınılmaz olacak diye ateş var olmasaydı, onun genel yararından faydalanmak mümkün olmazdı. Bu açıdan bakıldığında, eşyada bulunan mümkün iyiliğin ortaya çıkabilmesi için, zorunlu olarak bu türden kötülüklerin ondan çıkması ve onunla birlikte bulunması kaçınılmazdır. İyiliğin, beraberinde kötülüğü de getirmesinden, az kötülüğün dolayı çok iyiliğin terkedilmesi gerektiği sonucu çıkmaz. Aksine, az kötülüğün dolayı çok iyiliğin terkedilmesinin bizzat kendisinin kötülük olduğu sonucuna varılır. Çünkü maddenin yaratılışında varlığı mümkün olan bir şeyin yokluğu, iki tür yokluğa neden olarsa, bu birisinin yokluğundan daha kötü bir durumdur. Nitekim "akıllı bir adam, acı çekmeden ölmektense sağ kalmaktan emin olmak şartıyla ateşte yanmayı tercih eder. Çünkü onun bu tür bir iyiliği terketmesi, ondan çok daha büyük bir kötülüğün başına gelmesi demektir. Dolayısıyla eşyanın, zorunlu olarak beraberinde kötülüğün de bulunacağı şekilde var olmasının mümkün olduğunu düşünmek, iynin düzenindeki tertibin zorunluluk keyfiyyetini kavrayan aklın bir gereğidir."⁶⁹

İbni Sina, kötülüğün zorunlu olduğu şeklindeki bu iddiasının karşısına, "İlk Müdebbir (Nizam Koyucu)'in, ontolojik olarak her türlü kötülükten arınmış salt bir iyilik yaratmasının mümkün olduğu"⁷⁰ itirazıyla çıkılabileceğinin farkındadır. Bu nedenle o, genel varlık nizamı içerisinde kötülüğün yeri ve anlamını izah ederken, adeta tam bir teodise anlayışıyla tüm ayrıntıları dikkate almaya çalışmıştır. Ona göre, böyle bir şey, bu türden bir varlıkta mümkün değildir. Çünkü mutlak varlık türünden olan, arınmış

67 A.g.e., 2.

68 İbn Sina, Necât, II, 147; İbn Sina, eş-Şifâ (İlahiyat), 418.

69 İbn Sina, Necât, II, 147; krş. İbn Sina, eş-Şifâ (İlahiyat), 418. Kezâ, bkz., İbn Sina, el-İşârât ve't-Tenbîhât Ma'a Şerhi Nasiruddin et-Tûsî, (tahkik; Süleyman Dünya), Dâru'l-Meârif, Kahire, 1985, III, 301vd.

70 A.g.y.

olacağından, böyle bir şey mutlak varlıkta mümkün ise de bu türden bir varlıkta mümkün olmaz. Halbuki şu andaki varlık, İlk Müdebbir'den taşmış; aklî, ruhî ve semavî olgularda kendini göstermiş ve sonuçta imkan dahilinde varlığın sadece bu tarzı kalmıştır. Dolayısıyla ona kötülük bulaşacak diye var edilmesinden vazgeçilmemiştir. Zira varlığın yaratılışı hiçbir zaman sözkonusu olmasaydı ve kötülük bulunmasın diye terkedilseydi, bu, onun var olmasından daha büyük bir kötülük olurdu. Yine, onun varlığı iki kötülüğün en iyisi olduğu halde terkedilseydi, bu, arizî kötülüğe götüren sebeplerden önce gelen iyilik sebeplerinin ortadan kalkmasını gerektirirdi. Çünkü bunlardan birinin varlığı, beraberinde ötekinin varlığını getirmektedir. İşte, külfî iyilik (hayr) nizamındaki en büyük eksiklik budur. Halbuki biz dikkatimizi bu noktaya değil de sadece çeşitli varlık kategorilerinden mümkün olan varlık kısımlarına çevirseydik, kötülükten arınmış varlığın da mümkün olduğu görülebilir, ancak sonuçta geriye varlığın yalnızca bu şekilde olabilecek türü kalırdı. Zira ona göre, bunun varlığı, kötülükten arınmış olanın varlığından daha büyük bir kötülük değildir ve O (İlk Müdebbir)'den sadece en doğru olanın taşması mümkün olduğundan dolayı bu tür bir varlığın taşması zorunludur.⁷¹ Yani iki tane kötülüğün bulunmasından az miktarda (hayırla karışık olarak) tek bir kötülüğün bulunması daha iyidir. Dolayısıyla böyle varlıkların var edilmeleri kötülük değil, iyiliktir. Çünkü çok iyiliğin var olabilmesi için az kötülüğün varlığı zorunlu olduğundan, az kötülüğün bulunması kötü değil, iyidir.

Sonuç olarak, metafizikî kötülüğe ilişkin bu genel değerlendirmelerimizi Leibniz'in ifadeleriyle şöyle noktalayabiliriz. "Tanrı en yüksek ve sonsuz bilgeliğe sahip olduğundan, yalnız metafizik⁷² manada değil, ahlakî manada da en kemallî tarzda etkisini gösterir. Tanrının eserleri hakkında bilgimiz arttıkça Onun güzelliğini ve her türlü isteğe uygun olduğunu daha iyi anlarız."⁷³

C. AHLAKÎ KÖTÜLÜK

Ahlakî kötülük kavramıyla kastedilen şeyler; ayıp ve kusurlar (rezîlet), hata, yalan ve düşmanlık⁷⁴, bencillik, kıskançlık, hırs, zulüm, merhametsizlik, korkaklık ve daha

71 İbn Sina, *Necât*, II, 147-148; İbn Sina, *eş-Şifâ* (İlahiyat), 418-419.

72 Leibniz, *Metafizik Üzerine Konuşma*, 1.

73 A.g.e., 2

74 *el-Mevsû'atü'l-Felsefe*, I, 511.

geniş ölçüde savaşlar ve onlarda yaşanan gaddarlıklar gibi kötülüklerdir.⁷⁵ Dostoyevski (1821-1881), Karamazov Kardeşler'inde bunlara son derece trajik örnekler verir.⁷⁶

Aristo, şecaati tanımlarken ahlâkî kötülükler psişik bir tanım getirir. Ona göre, insanlar korku verici niteliklere sahip olan şeylerden korkarlar. İşte bu niteliklere sahip olan her şey, genel bir ifadeyle tamamen kötüdür. Bu bakımdan korku, "kötü düşüncesi" olarak tanımlanır. Nitekim biz utanç, fakirlik, hastalık, nefret ve ölüm gibi kötülüğün bütün türlerinden korkarız. Dolayısıyla şecaat sahibi istisnasız bütün kötülükler karşı şecaat göstermez. Aksine korkulması gereken pek çok kötülüklerden korkar. Çünkü onlardan korkmak şeref, korkmamak ise utanç vesilesidir. Mesela, utanmaktan korkan bir kimse, şeref ve asaletin şuurunda olan saygın bir kimsedir; korkmayan ise, arsız ve asi bir kimsedir. Her ne kadar o, bazen şecaatli olarak nitelendirilse de bu sadece mecazi anlamdadır.⁷⁷ Bununla birlikte, şecaat sahibi genel olarak fakirlik ve hastalık gibi ahlâkî kötülüklerden kaynaklanmayan kötülüklerden korkmayabilir. Ancak bu tür kötülükler korkusuzca atılanlar da gerçekte şecaatli kimseler değildir. Bunlar sadece mecazi olarak bu sıfatı alırlar.⁷⁸

İbn Miskeveyh ise onu, "insanın kendi iradesi, çabası, tembellik veya ilgisizliğiyle iyiliklere ulaşmasını engelleyen şeyler"⁷⁹ olarak tanımlamaktadır. Onun bu tanımına göre, tamamen insana ait olarak görülen kötülüğün bu türü, Leibniz'de metafizikî kötülükle ilintili gözükmemektedir. Gerçi insanî iradenin yalnızca iyiye değil, kötülüğe de yönelebilecek şekilde yaratılmış olması, metafizikî bir kötülük olarak algılanabilir. Belki de bu yüzden, bir çok pesimist ve antiteist, ahlâkî kötülüğü metafizikî bir kötülük olarak algılamış ve onu Tanrının varlığına bir itiraz olarak yöneltmiştir. Nitekim Nazilerin yaptıkları Musevî katliamıyla (Holocaust) ilgili olan bu türden bir itirazı, teolog Eugene Borowitz (1924-?), Tanrının ölümünü onayladığı bir formülasyonunda şöyle dile getirmektedir: "Böyle bir felakete izin verebilen, o esnada sessiz kalabilen ve o sürüp giderken yüzünü gizleyebilen bir Tanrı inanmaya değer değildi. Elbette ki Onun hakkındaki anlayışımızın bir sınırı olabilir, ancak Auschwitz⁸⁰ sebepsiz yere anlayışın askıya alınmasını gerektirdi. Bu kadar çok kötülük karşısında iyi ve kadir-i mutlak (powerful) bir Tanrı, hiç de izah edilebilir gibi değildi. Bu yüzden

75 Nelson Pike, *God and Evil*, 7 vd.; Brian, Davies, *An Introduction To the Philosophy of Religion*, Oxford, June, 1981, 20; Peterson, *Reason*, 92.

76 Bu trajik örnekler için bkz., Feodor Dostoyevski, *Karamazov Kardeşler*, I, 308-309.

77 Aristoteles, *İlmü'l-Ahlâk ilâ Nikomakhos*, I, 297

78 A.g.e., I, 298.

79 İbn Miskeveyh, *Ahlakî Olgunlaştırma*, (çev, Abdulkadir Şener, İsmet Kayaoğlu, Cihad Tunç), Ank., 1983, 19.

80 1940 Mayısından itibaren nazilerin kurduğu dört toplama kampına bu ad verildi. Bu kamplardan aşağı yukarı on millete mensup, çoğu Yahudi ve Polonyalı olan milyonlarca sürgün geçti. Bkz., *Meydan Larousse*, II, 308.

insanlar, 'Tanrı öldü,' dediler."⁸¹ Epikuros'un dilemmasına dayanan bu katı anlayışın rasyonel gerekçesi, kısaca şöyle ifade edilmektedir. "Eğer her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve kötülüğü de ortadan kaldırmak isteyen bir Tanrı varsa -çünkü sonsuz derecede iyi olan bir varlık kötülüğü yok etmek isteyecek, ya da en azından böyle bir yükümlülüğünün olduğunu bilecektir- ve kötülük de zorunlu değilse, o zaman kötülük olmamalıdır."⁸² Bu, mantıksal olarak şöyle formüle edilmektedir:

Kötülük vardır.

Kötülük varsa, Tanrının varlığı mümkün değildir, ya da ihtimal dışıdır.

O halde, Tanrının varlığı mümkün değildir, ya da ihtimal dışıdır.⁸³

Alman teoloğu Hans Küng (1923-?)'ün ifadesiyle, teizmin kafasına çarpılan bu ateizm kayasını çağdaş teistik filozof Alvin Plantinga (1932-?), Hür İrade Savunması'yla göğüsledi. Ona göre, hür varlıkların bulunduğu bir dünyada, hürriyetin gerçekleşebilmesi için Tanrının ahlâkî iyyinin yanında ahlâkî kötülüğü de seçebilecek özgür bir varlığı yaratmasından başka bir seçeneği yoktu. Çünkü Tanrı, onları sadece doğru olanı seçebilecek şekilde yaratmış olsaydı, o zaman anlamlı bir özgürlükten söz edilemezdi. Bu, hür varlıkların bulunduğu bir dünyanın hürriyetsiz olarak yaşanan başka bir dünyadan daha iyi olduğu varsayımına dayanan bir çözümlemeydi.⁸⁴

Teodise taraftarına göre, ahlâkî kötülüğün gerekçeleri kısaca şöyle özetlenebilir: Hür irade, tek başına ahlâkî kötülüğün haklılığını ortaya koyar, yani hür iradeyle yapılması mümkün olan iyilikler, ahlâkî kötülük için de bir temel oluşturur.⁸⁵ Ahlâkî iyi ve kötünün dünyadaki sonuçlarının yanında, bir de uhrevî sonuçları vardır. Joyce (1882-1941)'ın ifadesiyle, "nihaî mutluluğa kendi çabalarımızın ve çok zor-kazanılmış bir zaferin sonucunda ulaşmak, hiç bir çaba göstermeden ulaşmaktan çok daha yüce bir yazgıdır. Tanrı, hikmetinde bu tür şeyleri bize bolca vermeyi uygun gördüğünden, insan için yanlış seçebilme kudretine sahip olması kaçınılmaz olmuştur. Aksi takdirde, bize kaybetme ihtimali olmadan kazanılan bir zafer için ödülü hakettiğimiz söylenilemezdi."⁸⁶ Bu bakımdan, metafizikî kötülükten şikayetçi olan en eski düşünce geleneklerinde bile, ahlâkî kötülüğün sorumluluğu insana yüklenmekte ve ona bu kötülüklerin girdabından kurtulmaya çalışması öğütlenmektedir. Şimdi bunlara ilişkin bir kaç örnek sunalım:

81 Peterson, Reason, 92.

82 A.g.e., 94.

83 Brian Davies, Blackfriars, An Introduction To the Philosophy of Religion, 25.

84 Peterson, Reason, 93.

85 Pike, God and Evil, 77.

86 Pike, God and Evil, 81.

Mesela, Hind düşüncesine göre, insan eksiktir. Bu yüzden, dönen Karman⁸⁷ dolabında olgunlaşması gerekir. O halde insan kendisini, Veda⁸⁸ din hükümleri, riyazet ve takva ile Samsara'dan kurtarmak suretiyle yaşamın herhangi bir döneminde tekamül edebileceği ve huzur bulabileceği ve ikinci defa dönüşe gerek bırakmayacak bir vaziyete getirebilir. İşte bu nokta, insanın Hinduizm'in özgürlük yolculuğundaki varacağı son durak (nirvana) tır. Bu noktada, artık insan tamamen kurtulmuş ve özgürlüğüne kavuşmuştur.⁸⁹

Budizm'e göre ise, arzuyu doğuran her şey kötüdür. O halde mutluluk için tüm arzulardan kurtulmak gerekir. Mesela, elemin sebebi bilgisizliktir, bilgisizlik arzuyu doğurur; arzuları tatmin etmeye çalışmak ise bilgisizliktir. Çünkü bu uğraş, elemelerin sebebi olan yeni arzu ve istekleri doğurur. Buna karşın, bilgisizliğin yokedilmesi, arzunun yokedilmesini; arzunun yokolması da elemin ortadan kalkmasını sağlar.⁹⁰ Ebedî tam mutluluğa (nirvana) ancak bu yolla ulaşılabilir. Bu bakımdan Buda'nın kurtuluş ve mutluluk reçetesini tek kelimeyle özetlemek mümkündür. "Ben"i yoketmek.⁹¹

Zerdüştlük'te de ahlâkî kötülüğün, sadece kötülük cevherini seçen insanın hür iradesinden kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Zerdüş'tün Gataları'nda Mazda'ya şöyle seslenilmektedir: "Ey Mazda, sen yaratılışın ilk gününde, kendi aklından beşer, din ve düşünce kuvveti yarattığın ve hayatı madde kalıbına soktuğun ve iş ve irade yarattığın zaman, istedin ki her bir kimse kendi iradesi ile içinden inandığı yolda yürüsün."⁹²

Yunan düşüncesinde de özellikle Sokrat'tan sonra bu yönde güçlü bir kanaat oluşmuştur. Ona göre, bütün insanlar iyiyi ister. Kötülük iyiyi istemekten değil, neyin iyi olduğunun ayırt edilememesinden kaynaklanmaktadır. Mesela, "insan bazen arzusunu iradesiyle karıştırır, zevk ve hazzının sürüklediği şeyi iradesinin istediği şey zanneder veya hislerine fazla güvenerek hayatın akılla belirlenmesi mümkün olan hedefini, hissinin

87 Karman, bireysel planda yapılan etkinliklerin, hal ve tavırların toplamından ibarettir. O, insanın şu anda yaptığı davranışlarıdır. İnsan bunlarla gelecekteki davranışlarını kazanır. Bu gelecekte yaptığı davranışları da bir sonraki geleceği yaratır. Bu kesintisiz devam eden bir yazgıdır. İnsan yaptıklarının esiridir ve onlarla geleceğini belirler. (Ali Zey'ur, el-Felsefetü Fi'l-Hind, 138-139; kezâ bkz., Muhammed el-Arifî, Mevsû'atü'l-Edyâni's-Semâviyye ve'l-Vad'iyye, III, 50, 63-64).

88 Hikmet, marifet ve kutsal bilgiye ilişkin eski metinler. (Bkz., Ali Zey'ur, el-Felsefetü Fi'l-Hind, 112).

89 Günay Tümer, Abdurrahman Küçük, Dinler Tarihi, 164.

90 Ali Zey'ur, el-Felsefetü Fi'l-Hind, 353; Muhammed el-Arifî, Mevsû'atü'l-Edyâni's-Semâviyye ve'l-Vad'iyye, III, 89-90.

91 Buda'nın, "Ben"i ıstırap çekmesinin sebeplerini ve onlardan nasıl kurtulunacağını, bir gün bilgi (incir) ağacının altında otururken, Şeytan'la arasında geçen bir mücadeleyi başarıyla kazandıktan sonra, derin bir tefekküre daldığı esnada keşfettiği anlatılır. Bkz., Muhammed el-Arifî, a.g.e., III, 88 vd., 135.

92 Ali Nihad Tarlan, Zerdüş'tün Gataları, İst., 1935, (Yesna: 31, 11. kıt'a).

sevkettiği yolda arar.⁹³ Görüldüğü gibi Sokrat, kötülüğün, iradenin aklın kontrolünden çıkıp arzu ve hevesin kontrolüne girmesinden kaynaklandığına inanmaktadır. O halde kurtuluş nerededir? Bu sorunun cevabını, Onun fazilet (erdem) tanımında bulmaktayız. "Fazilet ilimdir."⁹⁴ O halde kurtuluş, ilimde, bilmede ve tanımadadır. Çünkü "bilgi, insanı doğru; bilgisizlik de eğri ve yanlış eyleme götürdüğünden, kendini tanıyan insan, kendine yarıyanı yapacak, kendini tanımayan ise, kendi zararına olanı yapacaktır."⁹⁵ Kısacası, bütün ahlâkî eylemlerimizin kaynağı bilgi, yanlış eylemlerimizin kaynağı ise bilgisizliktir.

Eflâtun da ahlâkî kötülüklerin Tanrıyla ilintilendirilmesini kabul etmez ve Tanrının, iyi olduğu için sadece iyi şeylerin kaynağı olabileceğinde ısrar eder. "O, insan işlerinin ancak küçük bir parçasının yapıcısıdır. Büyük parçanın yapıcısı değildir. Çünkü kötü şeylerimiz iyi şeylerimizi çok aşar. İyi şeyleri Tanrıdan başka kimseye vermemeliyiz, ama kötü şeylerin gerekçelerini onda değil, başka yerde aramalıyız."⁹⁶ Aynı düşünceyi, Ortaçağ Hristiyan düşüncesinde Aquino'lu Thomas şöyle seslendirir: Tanrı asla hiçbir ahlâkî kötülüğün sebebi değildir. Çünkü kötülük fiildeki eksiklik olduğuna göre, onun kaynağı bu fiilin kendisinden çıktığı faildir. O halde, kötülüğün Tanrıya nisbet edilmesi imkansızdır. Dolayısıyla o, kötü fiilin faili olan insana nisbet edilir.⁹⁷

Eflâtun, iyi olan Tanrının kötülüğü de yarattığını iddia edenlere karşı savaş ilan eder. Ona göre, teolojik konulardan veya kalıplardan birisi şu olmalıdır: "Tanrı her şeyin yaratıcısı değil, yalnız iyi olanların yaratıcısıdır."⁹⁸

Aristo, ahlâkî kötülüklerin sorumluluğunun insana ait olduğunu çok daha net bir şekilde vurgular. Ona göre, ahlâkî kötülükler, tamamen insanın iradesini yanlış yönde kullanmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü hiç kimse kötü ya da zalim olmayı dilemeden kötülük veya zulüm yapamaz. Nitekim cehalete karşı koyma gücü olmayan birisi, kendisini kötü yapacak bir fiili işlediği takdirde, sadece bu salt kötülük iradesinden dolayı kötü olur.⁹⁹ Bu, onun açısından yadırganacak bir durum değildir. Çünkü ona göre, irade, akıl ve zekadan çok daha güçlü bir melekedir. O kendisinden başka bir şeye boyun

93 Mehmet Emin, Sokrat, 85.

94 A.g.e., 113. Kezâ bkz., Frank Thilly, Felsefe Tarihi, (çev., İbrahim Şener), İst., 1995, I, 92.

95 Bedia Akarsu, Ahlak Öğretileri, İst., 1965, 25.

96 Eflâtun, Cumhuriyet, (çev., M. Saffet Engin), İst., 1950, 63.

97 Mevsû'atü'l-Felsefe, I, 431.

98 Bedia Akarsu, Ahlak Öğretileri, 64.

99 Aristoteles, İlmu'l-Ahlâk ilâ Nikomakhos, I, 292.

eğmez.¹⁰⁰ Kendisi kabul etmedikçe dünyada herhangi bir zorlamayı ona dikte edebilecek hiçbir güç yoktur.¹⁰¹

Diğer taraftan o, insanın iyi olabilmesi için kötülüğe ilişkin salt iradesinden sonra iyiliği dilemesinin yeterli olamayacağına işaret eder: İnsan bir kere rezil olduktan sonra, tıpkı hastanın yalnızca arzu etmekle iyileşmesinin mümkün olmadığı gibi, rezil olmayı istememesi yeterli değildir. Çünkü gerçekte hasta anormal bir hayat yaşamaya ve doktorların tavsiyelerini dikkate almamaya ilişkin salt arzusundan dolayı hasta olmuştur. Halbuki onun daha önce, hasta olmaması için kendisine tanınmış bir fırsatı vardı. Hastalık ilerledikten sonra, artık onun hasta olmamaya gücü yoktur. Bu, bir kimsenin taşı fırlattıktan sonra onu durdurmaya ve ikinci bir kez tutmaya gücünün olmamasına benzer. Bununla birlikte, bu durum, sadece insanın kendisiyle ilgilidir. Nitekim o, taşı uzağa fırlatabileceği gibi elinden usulca bırakabilirdi de. Çünkü hareket başlangıçta bizim tasarrufumuz altındadır. Durum kötü ve zalim olan kimse açısından da böyledir: Kötülük ve zulmün temelde bunlarla ilgisi, onların bu ikisine bulaşmamaları yönündendir. Bunlar, onların kötü ahlaklı olmaya ilişkin salt iradelerinden dolayı gerçekleşmişlerdir. Artık bu aşamadan sonra, onların zalim ve kötü olmamalarının kendi ellerinde olduğunu söylemenin bir anlamı yoktur.¹⁰²

Buradan anlaşıldığına göre, Aristo mutluluğa götüren araçlar üzerinde durur. Kötülüğün onun dünyasında önemli bir yeri yoktur. Mutluluğa ulaşmak isteyen insan önünde, gerekli araçları iyi kullandığı takdirde kötülük ciddi bir engel oluşturmaz. Bu yüzden o, kötülük üzerinde fazla durmamış, bütün dikkatini iyinin felsefesine yöneltmiştir. Ona göre, mutluluğa ulaştırdığı söylenen birçok eylem olmakla birlikte, bunların "en yüksek ve en tam olanı, erdemli eylemdir." Bu da teorik ya da salt düşünce eylemidir.¹⁰³ Buradan hareketle, onun açısından kötülüğün düşünce eyleminden yoksun olmaktan kaynaklandığını söylememiz mümkündür.

Ortaçağa geldiğimizde de artık durum değişmeyecektir. Değişen, sadece değer yargılarının tespitine ilişkin izlenen metodlardır. Mesela, St. Augustinus, Aristo'nun psikolojik tahlilleri yerine ontolojik tahlillere ağırlık verir. O, ahlâkî kötülükleri, ontolojik açıdan tanımlar. Ona göre, "İrade yetkin değil, aksine eksiktir, yani o, sadece eksik olan bir şeyin sonucundan ibarettir. Çünkü kopma, en yüksek derecede olandan varlıktan daha az nasibi olana doğrudur; bu kötü bir iradeye sahip olmanın başlangıcıdır."¹⁰⁴ O, bunu

100 A.g.e., I, 12.

101 A.g.e., I, 13.

102 A.g.e., I, 192-193.

103 Bedia Akarsu, *Ahlak Öğretileri*, 96; Aristoteles, *İlmü'l-Ahlak*, II, 358.

104 Hick, *Contemporary Readings*, 22.

somut bir örnekle şöyle izah etmektedir: "Görme yeteneği olan birisi, görme duyusuna çarpan nesnelere dikkatle baktığı zaman hiçbir yerde karanlığı görmez, orada sadece görmemeye başlar. Kezâ kulaktan başka sessizliği algılayabilecek bir duyu organı olmamasına rağmen, o da sadece işitilmemek suretiyle algılanır. Zihnimiz de makul formları, onları anlamak suretiyle kavrar; ancak onlar eksik oldukları zaman, onları bilmemek suretiyle bilir; çünkü 'hatalarını kim ayırt edebilir.'¹⁰⁵ Buna göre, kötü irade, tıpkı gözün karanlığı sadece görmemekle algılaması gibi, eksik varlığın iyiyi irade etme yetkinliğine sahip olmamasından kaynaklanmaktadır."¹⁰⁶

Para hırsıyla ilgili diğer bir örnek, onun bu konudaki görüşlerini daha da netleştirmektedir. Ona göre, "para hırsı, servetin içerisinde bulunan aslî bir kusur değildir; tam aksine servete karşı aşırı bir istek duyan insanın içinde bulunan, servetten son derece daha yüksek bir değer verilmesi gereken adalet duygusuna zarar veren bir eksikliktir. O halde kötü olan, herhangi bir tabiatın sahip olduğu iyiliğe aşırı derecede tutkun olan insanın, onu elde etse bile, daha büyük bir iyiliği ortadan kaldırdığı için bizzat kendisidir."¹⁰⁷

İnsandaki bu tutku ve günah işleme eğilimi, onun kötülüğün esiri olmasından kaynaklanmaktadır. Onu bundan yalnız Tanrının lütfu kurtarabilir. Ancak bu "Tanrısal lütf hiçbir suretle insan tarafından harekete geçirelemez. O, sadece Tanrının özgürlüğünün eseridir. Tanrı insanı kurtarır, çünkü bunu ister, ancak bütün insanları kurtarmaz. Onlar arasında kurtuluş için ayırdığı bir miktarını seçer. Bu seçme, Onun tarafından ezelde insanın yaratılmasından önce yapılmış bir iştir. Bu görüş, ondan çok sonra ortaya çıkan Eş'arî ekolünün görüşleriyle paralellik arz etmektedir. Onun "iyiyi, güzeli ve doğruyu oluşturan Tanrının iradesi değildir; fakat Tanrının iradesini oluşturan, mutlak iyi, mutlak güzel ve mutlak doğrudur"¹⁰⁸ şeklindeki, ahlâkî iyi ve kötünün tespitine ilişkin görüşleri ise, Eş'arîliğin karşıtı olan Mu'tezile ekolünün görüşleriyle paralellik arz etmektedir.

Thomas'ya göre ise, Tanrı asla hiçbir ahlâkî kötülüğün sebebi değildir. Çünkü kötülük fiildeki eksiklik olduğuna göre, onun kaynağı bu fiilin kendisinden çıktığı faildir. O halde, kötülüğün Tanrıya nisbet edilmesi imkansızdır. Dolayısıyla o, kötü fiilin faili olan insana nisbet edilir. Ona göre, özü itibarıyla değerlendirildiğinde, kötülüğün yokluk olduğu anlaşılır. Bu nedenle onun failinin Tanrı olması imkansızdır. Ancak burada, alemde kötülöklere sebep olan düzensizliğin sebebi tam olarak açıklığa kavuşmamıştır.

105 Kitab-ı Mukaddes, Mezmurlar, 19:12.

106 Hick, a.g.e., 22-23.

107 A.g.e., 23.

108 Weber, a.g.e., 135.

Thomas buna, Eflâtuncu geleneğe uyarak, sadece "varlığın sınırlı oluşunu" sebep gösterir.¹⁰⁹

Kant (1724-1804) da ahlâkî kötülüğün kaynağını tamamen insanın tabiatında arar. O, insan tabiatında kötülüğe karşı bir eğilimin bulunduğunu kabul eder ve bu eğilimle "genel olarak, bir arzunun (*mutad istek, şehvî arzu*) insanoğlunun kabiliyeti ölçüsünde mümkün olan subjektif ilkesini" kasteder.¹¹⁰ Ona göre, eğilim, istidattan (*predisposition*) farklıdır; istidad doğuştan gelebilmekle birlikte sadece böyle tanımlanamaz. Çünkü o, bizzat insanın kendisini yetiştirme tarzından kaynaklanabilir.¹¹¹ İşte Kant, kötülük probleminin çözümünü bu doğal eğilimler ile irade (*iyi istenç*) arasındaki ilişkinin düzenlenmesinde görür. Ona göre, "ahlâkî kötülükler, sadece özgür iradenin belirlemesiyle mümkün olabileceği ve irade de yalnızca maksim (*ilke*) leri sayesinde iyi ya da kötü olarak değerlendirilebileceği için, kötülüğe eğilim, ahlak kanunundan gelen ilkelerden sapma imkanının subjektif ilkesine bağlı olmalıdır. O halde bu tür bir eğilim, insanın kötülüğe tabî eğilimi olarak isimlendirilebilir. Hatta iradenin, **ahlak kanununu** ilkesi içerisine alıp almamasına ilişkin olarak bu tabî eğilimden kaynaklanan yeterliliği ya da yetersizliği, **iyi** ya da **kötü kalplilik** olarak da nitelendirilebilir."¹¹² Dolayısıyla ona göre, kötülük, insanın iradesinin ilkeleri içerisine ahlak kanunu yerine subjektif bir zeminde yer alan tabî eğilimlerinin belirlediği yasaları koymasından kaynaklanmaktadır.

O, kötülük işlemede üç farklı belirgin aşamanın bulunduğuna dikkat çeker. "**Birincisi**, kabul edilmiş ilkelere genel olarak riayet etmede insan kalbinin zaafı ya da diğer bir ifadeyle, insan tabiatının güçsüzlüğü; **ikincisi**, ahlâkî olmayan motivlerle ahlâkî motivleri (iyi niyetle ve iyilik maksimine bağlı olarak yapılsalar dahi) birbirine karıştırma eğilimi, yani kirlilik (*impurity*), **üçüncüsü** de kötü maksimleri onaylamaya eğilim, yani insan tabiatının ya da insan kalbinin kötülüğüdür."¹¹³ İnsan tabiatının zayıflığı bir Havari'nin şikayetinde, "İstediğim şeyi işlemiyorum"¹¹⁴ şeklinde dile getirilmiştir. Kant, bunu şöyle yorumlar: "İyi (Yasayı) irademin maksimi içerisine alıyorum, ancak ideal anlamındaki bu iyi, objektif olarak karşı konulmaz bir motiv (eyleme yöneltici faktör) dir; maksim takip edilmesi sözkonusu olduğunda ise, subjektif olarak (eğilime nisbetle) en zayıf olandır."¹¹⁵ Ona göre, insan kalbinin kirliliği de buna bağlıdır. Her ne kadar objesi (yasaya riayet niyeti) açısından maksim gerçekten iyi ve hatta uygulama bakımından

109 *Mevsû'atü'l-Felsefe*, I, 431.

110 Immanuel Kant, *Religion Within The Limits Of Reason Alone*, (translated by Theodore M. Green, Hoyt H. Hudson), New York, 1960), 23-24.

111 A.g.e., 24.

112 A.g.y.

113 A.g.y.

114 **Yeni Ahit**, Romalılara Mektup, 7/15, ayetin tamamı şöyledir: "Çünkü ettiğimi bilmiyorum, istediğim şeyi işlemiyorum, fakat nefret ettiğim şeyi yapıyorum."

115 Immanuel Kant, a.g.e., 24-25.

yeteri kadar sağlam olsa da henüz tamamen ahlâkî değildir, yani gerektiği şekilde yasayı kendisi için tamamen yeterli salt bir motiv olarak kabul etmemekte, bunun yerine, irade ödevin gerektirdiği şeyi yapmaya karar verirken, genel olarak (belki de her zaman) bunun dışındaki diğer dürtülerin gerekliliğine inanmaktadır; diğer bir ifadeyle, ödevin gerektirdiği eylemler, sadece ödev uğruna yapılmamaktadır. Zaafiyeti, yani insan kalbinin bozukluğunu ise o, iradenin, ahlâkî olmayan diğer yasaların lehindeki ahlak yasasından kaynaklanan motivleri dikkate almayan maksimlere eğilimi olarak görür. Bunlar aynı zamanda insan kalbinin kötülüğü (perversity) olarak da isimlendirilebilir, çünkü onlar özgür bir iradenin motivleri arasındaki ahlâkî düzeni tersyüz etmektedirler; ancak bu bozulma, onlar (ahlâkî olmayan yasalar) da her ne kadar hukukî olarak iyi olan bir davranışa rastlanabilirse de zihinsel yapı (ahlâkî eğilimi ilgilendirdiği kadarıyla) temelinden sarsılacak şekilde olduğu için, insan kötü olarak nitelendirilmektedir.¹¹⁶

Kötülüğün kaynağını insanî eğilimlerde arayan Kant'ın, doğal olarak, kötülüğün iyiliğin eksikliği olduğu şeklindeki sırf metafizikî bir tanıma katılması düşünülemezdi. Onun bakış açısına göre, en basit anlamıyla kötü, "motivlerin tersine dönmesidir."¹¹⁷ İçimizde kötüye karşı daima var olan eğilimi yoketmemiz mümkün değildir. Ancak insan, kendisinde, kendi aklının buyruklarını gerçekleştirme imkanını taşır. İnsan varlığının manası, işte bu buyrukları gerçekleştirmede ortaya çıkar."¹¹⁸ Kant'ın anlayışında iyi bir birey olmanın önkoşulu, iyi bir iradeye sahip olmaktır. Şüphesiz yüreklilik, kararlılık, eğilimlerinde direnme vb. şeyler iyi ve istenilir şeyler olmakla birlikte, iyi bir irade olmadıkça kötü ve istenmeyen şeyler de olabilirler. Mesela, bunlar iyi bir iradenin ilkelerine dayanmazlarsa, yüreklilik atılmanlık haline gelir; kötü niyetli bir adamın soğukkanlılığı, onu yalnız daha tehlikeli yapmakla kalmaz, nefret edilecek biri durumuna da sokar.¹¹⁹ Bu yüzden biz, tabiatımızda doğuştan var olan bu tür eğilimlerimizin varlığından sorumlu olmamakla birlikte, kötülüğe eğilimden sorumluyuz. Çünkü -gerçi onlar ahlakımıza tesir etse de- sonuçta biz özgürce hareket eden varlıklarız. Sırf bu yüzden suçluluğumuzdan sorumlu tutulabiliriz. Her ne kadar bu eğilimlerin irademize son derece derin bir şekilde kök saldığını ve hatta onların insanda tabîi olarak var olduğunu söylemek zorunda kalsak da bu bizim sorumlu olmamızı ortadan kaldırmaz. Bununla birlikte, Kant'ta, içimizde daima var olan kötülüğe karşı eğilimin kendisi bir muamma olarak kalır.¹²⁰

116 A.g.e., 25.

117 Heinz Heimsoeth, *İmmanuel Kant'ın Felsefesi*, (çev., T. Mengüşoğlu), İst., 1967, 193.

118 A.g.y.

119 İmmanuel Kant, *Seçilmiş Yazılar*, (çev., Nejat Bozkurt), Remzi Yay. İst., 1984, 145-146.

120 Heimsoeth, *İmmanuel Kant'ın Felsefesi*, 194.

Sonuç olarak, İslam düşüncesi geleneğinin önemli bir kısmını içerisinde barındıran İhvân-ı Safâ'nın Risaleleri'ndeki veciz bir ifadeyle, "nefis, eğer akla yönelirse eylemleri sağlıklı olur ve tabiatından kaynaklanan bozukluklardan kurtulur. Yok eğer tabiatına meylederse, o zaman eylemleri problemli, işleri de çirkin olur; kendi dayanaklarından yoksun kalır ve cehalet denizinde boğulur."¹²¹

II. KÖTÜLÜK PROBLEMİ VE GENEL ÇÖZÜMLER

A. KÖTÜLÜK PROBLEMİ

George Galloway'ın haklı olarak belirttiği gibi, kötülüğün varlığı, kültür düzeyleri düşük insanlar için ciddi bir problem oluşturmaz. Çünkü onlar, etraflarında olup bitenleri, eşyanın mevcut düzeninin daha iyi olup olamayacağını sorgulamaksızın olduğu gibi kabul ederler. Bu tür insanların asıl sorunu, hayatta kalma mücadelelerinde kendilerini tehdit eden kötülüklerden kaçınabilmek ve onların üstesinden gelebilmektir. Kötülüğün varlığı konusunda, bunun ötesinde önemli bir düşünceleri yoktur. Kısacası, kötülüğün kaynağının ne olduğu onları pek fazla ilgilendirmez. Ancak insanlar düşünce seviyeleri yükseldikçe ve belli bir dünya görüşüne sahip oldukça, insanî çabaları altüst eden ve engelleyen böylesine bir olgunun, beraberinde acıyı da getirerek dünyamıza niçin girdiğini sormak, daha doğrusu kötülüğün kaynağını ve anlamını araştırmak ihtiyacını hissetmişlerdir.¹²²

Kötülüğü sorgulamaya başlayan insanların akıllarına gelen ilk çetin soruları şöyle sıralamak mümkündür: "Niçin dürüst insanlar ıstırap çekmektedir? Niçin kötülerin işi yolunda gitmektedir? Niçin masum çocuklar hastalık ve ölümü tatmaktadır?"¹²³ İşte bu vb. soruların, Doğu'da ve Batı'da ortaya çıkan en eski düşünce geleneklerinden itibaren cevapları aranmaya başlanmıştır.

Kant'ın ifadesiyle, "dünyanın kötülük içerisinde yüzdüğü" yakınması, tarih kadar eski bir yakınmadır. O, en eski sanat, en eski şiir ve hatta en eski masallar ve kurumsal dinle birlikte var olmuştur. Ancak bunların hepsi insanoğlunun hayatının iyi bir noktadan başladığı görüşünde birleşmişlerdir. Bu, bazılarına göre, altın bir çağda, bazılarına göre ise cennet hayatında ya da meleklerle birlikte çok daha mutlu bir toplulukta yaşanmış bir hayattır. Ve onlar bir rüya gibi sona eren bu mutluluğun ardından, aniden kendilerini çok hızlı bir şekilde gittikçe daha kötüye sürükleyen bir kötülüğün içerisinde buldular; bu

¹²¹ İhvân-u's-Safâ, *Rasâil*, IV, 193.

¹²² George Galloway, *The Philosophy of Religion*, 512.

¹²³ Mircea Eliade, *Encyclopedia of Religion*, New York, Macmillan Publishing, 1987, IX, 430.

yüzden biz şimdi son çağda, çok yakın bir zamanda, kıyamet günüyle yıkılacak olan bir dönemde bulunuyoruz. Hatta Hindistan'ın bazı bölgelerinde yaygın olan bir inanışa göre, dünyanın besleyicisi Tanrı-Vişnu gibi kendisine hala ibadet edilen, dünyanın hakimi ve yıkıcısı Tanrı Rudra (bazen Siwa veya Siva da denir), birkaç asır önce oldukça artan yorgunluğu sebebiyle, Yaratıcı Brahma'dan miras olarak aldığı yüce otoritesini ilan etmiştir.¹²⁴

Buna karşın, her ne kadar daha az yaygın olsa da, başlangıçta sadece filozoflar arasında taraftar bulan ve son zamanlarda özellikle eğitimle ilgilenenler arasında yaygınlaşan daha modern olan iyimser (optimistic) bir inanca göre, dünyanın durmadan (farkedilemeyecek kadar yavaş bir tarzda da olsa) aksi bir yönde, akla ve kötünden iyiye doğru ilerlemekte olduğunu; en azından insan tabiatında bu yönde bir eğilimin bulunduğunu farkedebilmekteyiz. Ancak Kant'a göre, böyle bir inanç, sadece medeniyetin ilerlemesine değil de ahlâkî iyilik ve kötülüğe ilişkin ise, asla tecrübeden çıkarılmamıştır. Çünkü tüm zamanların tarihi yüksek bir sesle bunun aksini haykırmaktadır. Dolayısıyla bu inanç, Seneca'dan Rousseau'ya varıncaya kadar, ahlakçıların içimizde bulunan muhtemel iyilik tohumlarını yeşertmeyi teşvik etmek maksadıyla -ki bu da şüphelidir- dile getirilmiştir.¹²⁵

"Zamanın gittikçe daha kötüye gittiği" düşüncesi, Hz. Peygamber'e atfedilen hadislerde de bolca işlenmiştir. İmrân b. Husayn'dan Hz. Peygamber'in şöyle buyurduğu rivayet edilmektedir: "İnsanların en hayırlıları benim asımda yaşayanlardır. Sonra onlardan sonra gelenler, sonra onlardan sonra gelenler." (İmrân dedi ki:) -İki asır mı, yoksa üç asır mı zikretti, bilmiyorum.- Onlardan sonra kendilerinden şahitlik istenmediği halde şahitlikte bulunan, hıyanet eden ve kendilerine de güven duyulmayan, adakta bulundukları halde yerine getirmeyen bir nesil gelecektir. Ayrıca onlarda şişmanlık da görülecektir." Rûdânî bu hadisi, Mâlik hariç altı hadis imamının kaydettiğini zikreder.¹²⁶ Kıyamete kadar sürecek olan devreyi, iyiden kötüye gidiş yönünde bölümleyen bir başka hadis ise şöyledir: "Ümmetim beş tabaka üzeredir: Kırk sene birr ü takva üzere olan tabaka. Yüzyirmi senesine kadar onları takip eden merhamet ve ziyaret ehli olan tabaka. Yüzaltmış yıla kadar onları takib eden birbirlerine sırt çevirip yekdiğerlerinden ilgi kesecek olan tabaka. Ondandır sonra kargaşa ve fitne devri gelecek. 'Kurtuluş, kurtuluş!' (diye bağıraraklar)."¹²⁷ Bizim açımızdan bu hadislerin Hz. Peygamber'e kesin olarak dayanıp dayanmadığı önemli değildir. Bizi burada ilgilendiren asıl husus, bunların, "kötüye gidiş" düşüncesinin her dönemdeki insanlar arasında

124 Kant, *Religion Within The Limits Of Reason Alone*, 15.

125 Kant, a.g.e., 15-16.

126 Rûdânî, *Büyük Hadis Külliyyâtı*, (Cem'ul-Fevâid, çev., Naim Erdoğan), İst., 1996, V, 88.

127 Bu hadisi, İbn Mâce meçhûl bir senedle rivâyet etmiştir. Bkz., a.g.e., V, 338.

yaygın olduğunu göstermeleridir. Örneğin, bu düşünce, Türk toplumu arasında da yaygındır. Halk dilinde dolaşan, "gelen gideni aratır" ifadesi bunu yansıtmaktadır. Yine, Türk Halk Bektaşî Edebiyatı'nda da kötülüğün varlık hikmetini kavrayamamanın verdiği şaşkınlığı ifade eden iğneleyici bir üslupla söylenmiş ifadeler mevcuttur. Azmi Baba'ya ait bir dörtlükte bu durum şöyle dile getirilmiştir:

Sekiz cennet yaptın sen Âdem için,
Âdem'i Cennet'ten çıkardın niçün!
Adın büyük bağışla onun suçun!
Buğday nene lazım harmancı mısın!¹²⁸

Altay Yaratılış Destanı'nda da dünya, Mandı-Şire (Kutsal Ruh, Tanrının meleği) ile Erlik (Şeytan)¹²⁹ arasında geçen mücadelede, Şeytan'ın mağlubiyeti sonucu yeryüzüne atılan bütün eşyalarıyla kirlenmiş, hatta yeryüzü dümdüzken dağlar ve ovalar, onun bu kirli parçalarından oluşmuştur.¹³⁰ Dolayısıyla yeryüzünün kirli olduğu, insanın güzellik mekanı (cennet) ndan kovularak buraya geldiği, muhtemelen Tevrat'ın etkisiyle¹³¹ Eski Türk Yaratılış Destanları'nda da oldukça önemli ve geniş bir yer tutmaktadır.

Böylesine yaygın ve yıpratıcı bir kanaatin insan ruhunda derin izler bırakmaması düşünülemezdi. Nitekim umutları tüketen bu yıkıcı kanaat, ona yaratıcısını sorgulama cesaretini vermiş ve gördüğü karanlıktan aydınlığa bir çıkış yolu ararken, daha zifiri bir karanlık olan karamsarlık karanlığının içine düşmesine yol açmıştır. Bu bakımdan kötülük problemi, insanın yaratıcısıyla olan ilişkilerinde de önemli bir rol oynamaktadır. Nitekim karamsar bir ruh yapısına sahip olan insanlar için sorgulama kapısı daima açıktır. Şair Hayyam (ö. 517/1123)'a atfedilen şu rabaîlere bakalım:

Yaratıcı, unsurları uzlaştırp düzenledikten,
yaratıktan sonra,
Niçin yarattığını yeniden bozdu?
İyi yaptıysa, niçin kırdı ki?
Yok kötü yaptıysa, bu kimin kusuru?
Bir kadeh ortaya çıktı mı
Sarhoş bile onu kırmayı reva görmez.
Bu kadar servi boylar, nazlı bedenler başlar ve elleri
Niçin meydana getirdi, niçin kırdı?¹³²

128 Bahaddin Ögel, *Türk Mitolojisi*, Ank., 1971, I, 476.

129 Eski Türk ananışında Erlik (Şeytan), Eski İran düşüncesindeki kötülük (şer) tanrısı Ehrimen'e benzemektedir. Erlik, her zaman kendi istek ve yaratılışı gereğince, kötü şeyleri seçer ve kötü işleri yapmayı tercih eder. Erlik, iradesizliğin temsilidir. Bkz., a.g.e., 429.

130 A. g.e., 460.

131 A.g.e., 475.

132 M. Murtaza Mutahhari, *Adl-i İlâhî*, (çev., Hüseyin Hatemî), İst., 1988, 104-105.

Mutahhari'nin, zeki ve dindar bir şair olarak takdim ettiği ve şaka ve şatahat kabilinden bu tür şiirler söylediğini ifade ettiği Nasır-ı Hüsrev'e ait bir şiirde de aynı tema işlenmektedir:

Tanrım! Sen ki Tanrılığın gereği
İnsanı güzel yarattı isen,
Rumî (beyaz yüzlü) ile Habeşî arasında
Güzellik ölçüsü ve çirkinlik sebebi ne ola ki?
Hindli'nin yüzü ile Türk'ün yüzü
Niçin cehennemlik olanın gönlü
Ve Cennetlik olanın yüzü gibi
Farklı oldu?
Tapınakta ibadet eden zâhid ile manastırdaki keşiş
Niçin biri saîd, diğeri şakî oldu?
Dünyanın yaratılışındaki bu aykırılıklar nedendir?
Hepsinin eğiticisi, Rabbi sen değil misin?...¹³³

Mutahhari, bu mısraların Hayyam'a ve Nasır-ı Hüsrev'e ait olduklarının şüpheli olduğunu ifade eder. Çünkü dindar bir ruhtan bu tür ifadelerin çıkmasına ihtimal vermemekte; çıksa da bunların şaka, şatahat ya da ârifane naz kabilinden sözler olduğuna inanmaktadır. Durum her ne olursa olsun, bu mısralar, karamsar bir ruhun dışa akseden yönlerini göstermeleri bakımından ilginç birer örnektir.

Şair Ebu'l-Alâ el-Maarî (973-1057) ise çok daha dokunaklı ifadelerle bu durumu şöyle dile getirmektedir: "Mademki yaratıcının çok şefkatli ve merhametli olduğu söylenmektedir, o halde niçin arslan, ne zararlı ne de güçlü olan nazik yaratıklara hücum etmek için atılır? Yine, yılan ısırmasıyla, içersinde birçok meşhur insanın bulunduğu ne kadar insan ölmüştür? Niçin şahin ve doğan yemlenen kuşun üzerine atılır? Keklik, susamış yavrularına kursağında su getirmek için ayrılır ve su aramaya koyulur, ancak doğan onu yavrularından çok uzaklarda bulur ve hırsla üzerine atlayarak onu yutar. Sonuçta yavrular da susuzluktan ölür."¹³⁴ O, insanın yaratılışının boşunalığı konusunda da şunları söylemektedir: "İnsanın, idaresi zulüm ve kargaşa, dini ayrılık ve taklid, iyiliği riya, hayatı güçlük ve sapıklık olduğuna göre, varoluş gayesi nedir? Onu yaratmanın maksadı nedir?"¹³⁵

Maarî'nin kişiliği hakkında verilen bilgilere baktığımızda, onun bu tür düşüncelere sahip olmasının pek fazla şaşırtıcı olmadığını görürüz. O, çok küçük denilebilecek bir yaşta, on yaşının altında iken geçirdiği çiçek hastalığı sonucunda gözlerini kaybetmiş, ancak kültürlü ve zengin bir aile ortamında yetiştiği için öğrenme aşkını kaybetmemiş, Halep'in önde gelen alimlerinden, dinî ve aklî ilimleri öğrenerek

¹³³ A.g.e., 105.

¹³⁴ Ormsby, *Theodicy in Islamic Thought*, 26. (Yâkut, *İrşadü'l-Arîb*, Margoliouth; Leiden, 1913, I, 200'den naklen).

¹³⁵ Yuhanna Kumeyr, *Felâsifetü'l-Arab*, (Ebu'l-Alâ el-Me'arî), Beyrut, 1986, 22.

tahsilini tamamlamış zeki ve bilgin bir şairdir. Bununla birlikte, onu tanıyanların hepsi, çok asabi, buna karşın, yoksullara, zayıflara ve mutsuzlara son derece acıyan ve şefkat gösteren çok hassas bir mizaca sahip olduğunu söylemektedirler.¹³⁶ O, bu mizacına uygun bir yaşam felsefesi geliştirmiştir. Ona göre, "istisnasız herşey mânâsız bir oyuncaktır. Kader kötüdür, felek, ne hayatın zevkini çıkaran kiralın, ne de gecelerini dua ve ibadetle geçiren zâhidin canını bağışlar; ne de akıl ötesi şeylere inanmak bize varlığın sırlarını açıklar. Dönen feleklerin arkasında olanlar bizim için daima meçhul kalacaktır."¹³⁷ Bu ifadeler, her şeyi akıl süzgecinden geçirmeyi esas alan bir şairin¹³⁸ duygularının aklına nasıl tesir ettiğini gösteren güzel bir örnektir. Zaten o, bir şiirinde kendi mizacını çok güzel bir şekilde şöyle tasvir etmektedir:

"Dünyayı terkettim, ne bir kızım var
Orada, ne bir damadım ve ne de kız kardeşim,
Beni övdüklerinde, övgülerinden kötülük gördüm.
Ve zenginlikte huzur bulacağımı zannettim.
Bedenim pisliklerle dolu, ne yazık ki sevinemedim.
Rabbimin delikanlıyı (Adem) yarattığı kire karşı,
Söz miskiyle kokulandım.
Kirlendiğimi söyleyemesin diye."¹³⁹

Diğer taraftan, Zerdüştlüğün hemen hemen kötülük problemi temeli üzerine kurulu bir din olduğunu söyleyebiliriz. Zerdüştlüğün başlangıçta, Avesta'da bizzat Zerdüş'tün ifade ettiğine göre, Ahuramazda adında tek bir tanrı inancına sahip olduğu görülmektedir. Ancak bu inanç hiçbir zaman ilahî dinlerdeki tevhidî saflığa ulaşamamış ve daha sonra iyi ve kötünün çatışmasına dayalı düalist bir yaklaşımla iyice bozulmuştur.¹⁴⁰ İslam Kelamcıları ve Mezhepler Tarihi müellifleri, daha çok Seneviyye adıyla zikrettikleri Zerdüştlüğün kalbinde yatan bu düalist düşünceyi şöyle aktarırlar:

Seneviyye'ye göre, "cisimler Nur ve Zulmet olmak üzere iki nevîdir. İyilik, Nur'dan, Kötülük de Zulmet'ten gelir. İyilik ve doğruluğun faili kötülük yapamaz ve yalan söyleyemez; kötülük ve yalanın faili de, iyilik ve doğruluğu yapamaz."¹⁴¹ Bağdâdî, bu ekolün alt gruplarından da söz ederek daha geniş bilgi verir ve hepsinde ortak nokta olarak bu iki grubun birbirine zıt olmasını, birbiriyle çatışmasını gösterir.¹⁴²

136 Kemal Yazıcı, Anton Çattas Kerem, *A'lâmu'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, 165, 167; Kumeyr, a.g.e., 37-38.

137 Mehmet Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ank., 1988, 103.

138 Hammad Hasan Ebû Şâviş, *en-Nakdû'l-Edebi'l-Hadis Havle Şi'ri Ebi'l-Alâ el- Maarri*, Beyrut, 1986, 151.

139 Kumeyr, *Felâsifetü'l-Arab*, 45.

140 *el-Mevsû'atü'l-Felsefe*, II, 692-693.

141 Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, (çev., Ethem Ruhi Fırlalı), Ank., 1991, 258.

142 Bağdâdî, *Usûlu'd-Din*, Beyrut, 1928, 53-54.

İyinin ve kötünün kaynağı, Nur ve Zulmet'in karışmasından meydana gelmiştir. Eğer bunlar karışmasaydı, alem meydana gelmezdi. Her ikisi, nur zulmete hayır da şerre galip gelinceye kadar, birbiriyle çatışır ve birbirine üstünlük sağlamaya çalışır. Bu mücadelenin sonunda hayır, kendi alemine çekilerek kötülükten kurtulur. Şer de kendi alemine iner. İşte kurtuluşun sebebi budur. Allah Teala, terkiplerde gördüğü hikmetlerden dolayı onları birbiriyle karıştırdı. Nur'u her şeyin esası yaptı. Varlığı gerçek olan Odur. Zulmet'e gelince, O, gölgenin şahsa nisbeti gibi bağımlıdır. Zerdüşt, kötülüğün varlığını görür, ancak varlığının gerçek olduğunu kabul etmez. Nur yaratılmış, Zulmet te ona bağlı olarak ortaya çıkmıştır. Zıtlık varlığın zorunlu bir sonucudur. Şerrin varlığı, yaratıklarda zorunlu olarak bulunmakla beraber birincil hedef (*el-kasdu'l-evvel*) değildir.¹⁴³

Çağdaş düşünürlerde bu problemi çok daha net bir şekilde görmemiz mümkündür: J. L. Mackie, 1955'de yayınlanan bir yazısında¹⁴⁴, problemin, Tanrının mutlak kudret sahibi ve bütünüyle iyi olduğuna inananlar açısından var olduğuna ve mahiyeti itibarıyla de bir takım inançları izah etme ve uzlaştırmaya yönelik mantıksal bir problem olduğuna işaret etmiştir. Ona göre, bu, daha sıkı gözlemlerle çözülebilecek bilimsel bir problem olmadığı gibi, herhangi bir karar ya da eylemle çözülebilecek pratik bir problem de değildir.¹⁴⁵

Problem en basit biçimiyle şöyle ortaya konmuştur: 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, öyleki, 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.¹⁴⁶

143 Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, (tahkik; Muhammed Seyyid Keylânî), Beyrut, tarihsiz., I, 237-238.

144 Pike, *God and Evil*, 46 (*Mind*, Vol. LXIV, (No. 254 (1955)'den naklen).

145 Pike, *God and Evil*, 47.

146 A.g.y.

İşte kötülük probleminin özü bundan ibarettir. Ancak bir problem varsa, elbette ki ona ilişkin birtakım çözüm arayışları da olaçaktır. Nitekim problemle teorik ya da pratik düzlemde ilgilenen bir çok düşünür pek çok çözüm ortaya atmıştır. Biz bunların en meşhur ve yaygın olanlarını kısaca zikretmekle yetineceğiz.

B. PROBLEMİN GENEL ÇÖZÜMLERİ

Daha çok sübjektif kriterlere dayandığı kabul edilen bu çözümler¹⁴⁷, Mackie'nin genellemesiyle uygun ve yanlış çözümler olarak iki grupta anılmaktadır. Şimdi bunları özet olarak görelim:

1. Uygun Çözümler:

Mackie'nin bunları uygun çözümler olarak nitelendirmesi, yukarıda anlattığımız önermelerden en azından birisini açıkca reddetmeleri ve sadece zımnen kabul etmiş görünmelerinden kaynaklanmaktadır. Çünkü ona göre, problemin çözülmesi ancak bu şekilde mümkündür.¹⁴⁸ Bu tür çözümleri ileri sürenlerden bir kısmı, mutlak kudret sahibi varlığın da yapamayacağı çok şey olduğunu kabul etmiş, bazıları da bütün evreni, belki de fani, değişen şeylerden ibaret olması bakımından bir illizyon olarak görmüş ve dolayısıyla kötülük de bu evrene ait olduğu için, onun da bir illizyon olduğu kanaatine varmıştır. Diğer bazıları ise, kötülüğün iyiliğin bir eksikliği olduğunu, onun iyiliğe zıt olduğu takdirde var olamayacağını ileri sürmüş ve nihayet diğer bir kısmı da düzensizliğin anlaşılmayan bir armoni ve kısmî kötülüğün evrensel bir iyilik olduğunu söylemiştir.¹⁴⁹

Bu çözümler uygun olarak nitelendirilmekle birlikte, elbette ki eleştiriden uzak değillerdir. Kötülüğün bir illizyon olduğu düşüncesinin, illizyonun kendisinin bir kötülük olabileceği düşüncesiyle; yine, "iyiliğin kötülüğün eksikliği olduğu" şeklindeki tanımın da, bizzat iyiliğin eksikliğinin bir kötülük olabileceği düşüncesiyle çelişkili olarak görülebileceği ifade edilmektedir.¹⁵⁰

147 Bu çözümler ve geniş bir değerlendirmesi için bkz., a.g.e., 47-60.

148 A.g.e., 47.

149 A.g.e., 48.

150 A.g.y.

2. Yanlış Çözümler:

Mackie açısından bu tür çözümlerin yanlışlığı, sözkonusu bu üç önermeyi açık bir şekilde tümüyle kabul etmelerine karşın, kötülük problemini açıklamak amacıyla yapılan tartışmalar esnasında, en azından onlardan birisini zımnen reddetmiş olmalarıdır.¹⁵¹ Bunları da kısaca şöyle verebiliriz:

1. Kötülük var olmadan iyilik var olamaz ya da kötülük iyiliğin zorunlu bir refakatçisidir.

2. Kötülük, iyiliğin bir vasıtası olarak zorunludur.

3. Evrenin içerisinde biraz kötülüğün bulunması, hiç bulunmamasından daha iyidir: Müzikal bir çalışmada, herhalükarda bir bütün olarak çalışmanın güzelliğine katkıda bulunan uyumsuzluklar meydana gelebilir. Yine, mümkün olan en iyi organizasyonun statik olamayacağı, aksine ilerleyici olacağı düşünülebilir. Bir başka açıdan, iyilik sayesinde tedrici olarak kötülüğün üstesinden gelinmesinin, gerçekten de iyiliğin karşı konulamayan ezeli yüceliğinden daha iyi bir şey olduğu düşünülebilir.

4. Kötülük, insanın özgür iradesinden kaynaklanmaktadır.

Bunların da eleştiriye açık birçok yönleri bulunmaktadır: Birinci ve ikinci maddeye, Tanrının kudretini sınırladığı, Onun kötülük olmadan iyiliği yaratamayacağını ima ettiği; üçüncüsüne, Tanrının bizim anladığımız anlamda iyi ve merhametli olmadığı ve mesela, ıstırapı tümüyle kaldırmak gibi birinci dereceden iyiliklerle değil de, acıyı gerektiren merhamet, tehlikeyi gerektiren kahramanlık gibi ikinci dereceden iyiliklerle ilgilendiği; dördüncüsüne ise, Tanrının insanı, bazen iyiliği bazen de kötülüğü seçen varlıklar olarak yarattığı gibi, özgürce sadece iyiliği seçen varlıklar olarak da yaratabileceğini dikkate almadığı şeklindeki birtakım gerekçelerle itiraz edilmektedir.¹⁵²

Bunun yanında, metafizikî kötülüklerin çok önemli sayılabilecek daha bir çok gerekçeleri de vardır. Bunların dikkate değer bir kaçı şöyledir: İstırap, işlenilen günahların bir cezasıdır. Bizler et ve kemikten oluşan varlıklar olarak kazaya, hastalığa ve varlığımızı ve sağlığımızı tehdit eden diğer felaketlere maruz kalabiliriz. Özgür yaratıklar olduğumuz için özgürlüğümüzü kendimize ve başkalarına zarar vermek için kullanabiliriz. İstırap, kötülöklere meydan okuyarak özgürce ahlâkî mükemmelliğe doğru ilerleyelim diye Tanrı tarafından dünyanın bir parçası olarak dizayn edilmiştir. Yine biz,

¹⁵¹ A.g.e., 49.

¹⁵² Bu çözümler ve geniş değerlendirmeleri için bkz., a.g.e., 50-60.

birbiriyle sürekli olarak etkileşen ve belli tabii yasalara göre işleyen bir dünyada yaşıyoruz. Doğal olarak, bunu yıkıcı etkileşimlerin izlemesi kaçınılmazdır. Ancak dünyanın belli yasalara göre hareket etme özelliği, bize amaçlarımızı öğrenme ve gerçekleştirme fırsatını vermektedir. Dünya, fiilî olarak mümkün olan sınırlar içerisinde mükemmel bir düzene sahiptir. Diğer herhangi bir düzen, muhtemelen kötülüğe nisbetle çok daha az bir iyiliğe imkan verebilirdi. Bu, Leibniz'in ısrarla üzerinde durduğu ve "dünyanın mümkün olanların en iyisi olduğu" şeklinde ifade ettiği, çok daha vurgulu projesinin bir başka ifadesidir. Ve son olarak, dünyadaki birçok ıstırapın ve günahın kaynağı Şeytan'dır. O, Tanrının denenme sürecinde olan insanlara musallat ettiği olağanüstü yeteneklere sahip olan kötü iradeli bir varlıktır.¹⁵³

III. KÖTÜLÜĞE ONTOLOJİK VE EPİSTEMOLOJİK YAKLAŞIMLAR

A. FELSEFİ YAKLAŞIMLAR

Bu başlık altında, kötülüğün mahiyetini, varlığa ilişkin gerçek bir unsur olup olmadığını, diğer bir ifadeyle, onun tamamen ayrı, kendisine has özel bir varlığının bulunup bulunmadığını ve ayrıca onun hiçbir durumda değişmeyen; eşyanın özünde yatan mutlak bir nitelik mi, yoksa durum ve şartlara göre değişen arızî bir nitelik mi olduğunu incelemeye çalışacağız. Bu bakımdan "kötülüğün mahiyetinin ne olduğu" sorusuna verilen cevaplar, bize kötülüğün ontolojik konumunu; "kötülüğün mutlak bir nitelik mi, yoksa belli durum ve şartlara bağlı olarak ortaya çıkan ve bunların değişmesiyle ortadan kalkan göreceli bir nitelik mi? olduğu" şeklindeki epistemolojik sorulara verilen cevaplar da, onun negatif bir ahlâkî değer olarak tespitinin neye göre yapıldığını ya da yapılabileceğini ve bunun ne derece mümkün olduğunu gösterecektir. Şimdi, öncelikli olarak kötülüğün mahiyetine ilişkin değerlendirmeleri ele alalım.

1. Kötülüğün Mahiyeti

Zerdüştinancına göre, tasavvur aleminde, ilk önce ikiz iki cevher zuhur etmiştir. Birisi, düşüncede, sözde ve işde iyiliktir; öteki de kötülüktür. Bilgili adam bu ikisinden kötülüğü değil, iyiliği seçmelidir.¹⁵⁴ Bu iki cevher buluştukları zaman, yaşayış ve ölümü

¹⁵³ Winston L King, *Introduction to Religion*, Newyork, Evanston, 1968 and London 1954, 263 vd.

¹⁵⁴ Ali Nihad Tarlan, *Zerdüş'tün Gataları*, 7. (Yesna: 30, 3. kıta).

vücuda getirdiler. Bu yüzdendir ki, sonuçta yalana tapanlar en kötü yere (cehennem); doğruluk arkasından gidenler ise en iyi yere (cennet) gideceklerdir.¹⁵⁵

Varlığın bütünü, düalist bir yaklaşımla iki karşıt grubun harmanlanması olarak gören bu kadîm düşünce, "iyi"nin Tanrı'sını kötülükten tenzih etmek için, kötülüğe ayrı bir yaratıcı bulmuştu. Bu, Avesta'da Angra-Mainyu olarak geçen "Kötü Ruh"tur.¹⁵⁶ Bu bakımdan Zerdüştlük'te kötülük, ontolojik olarak iyilik gibi reel bir varlıktır.

Bu düşünce, tek tanrılı dinlerin mensupları için kabul edilemez bir şeydi. Çünkü iki ayrı yaratıcının varlığını kabul ediyordu. O halde bu düalizmin getirdiği sıkıntıdan kurtulmanın bir yolu olmalıydı. Bu çerçevede Orta Çağ'ın ünlü Hristiyan düşünürü St. Augustinus (354- 430 M.), daha sonra İslam filozoflarının da hararetle savunacağı ve daha önce Eflatun'un zımnen seslendirdiği şöhretli bir çözüm attı ortaya: "Kötülük, iyiliğin eksikliğidir."¹⁵⁷ Mesela, "hayvânî bedenlerde meydana gelen hastalık ve yaralar, sağlığın eksikliğinden başka bir şey değildir. Etkili bir tedavi sonucunda, mevcut kötülükler (yani hastalık ve yaralar) geriye çekilmeden başka bir yere gider. Daha doğrusu, onlar artık tamamen ortadan kaybolurlar... O halde kötülük bir arazdır, yani sağlık adı verilen iyiliğin yoksunluğudur."¹⁵⁸ Bu, kötülüğün iyilikten bağımsız bir gerçekliğinin bulunmadığı anlamına gelmektedir. Dolayısıyla iyyinin yaratıcısının yanında, kötülüğü yaratan başka bir yaratıcının bulunmasını gerektirecek herhangi bir metafiziksel zorunluluktan sözedilmesi anlamsızdır. Onun, evren hakkındaki bu iyimser yaklaşımında Eflâton'un etkisi görülmektedir. Nitekim Eflâton, "Tanrının mutlak iyi olduğu için sadece iyiyi yarattığı"¹⁵⁹ nı iddia ediyordu. Bu düşünce Augustinus'ta yankısını şöyle bulmuştur: "Tabiattaki her şey iyidir, çünkü tüm tabiatın Yaratıcısı en yüksek İyi'dir. Ancak tabiat, Yaratıcısı gibi en yüksek ve değişmeyen bir iyi değildir. Bu yüzden yaratılan şeylerdeki iyilik azalabilir ve çoğalabilir."¹⁶⁰

Ona göre, kötülüğün iyilikten bağımsız olarak dış dünyada bir gerçekliği yoktur. "Bozulma, eşyanın bizzat kendisini yoketmeden iyiliği yokedemez."¹⁶¹ Bunun doğal

155 A.g.y., (4. kıt'a).

156 Mircea Eliade, Ioan P. Couliano, *Dinler Tarihi Sözlüğü*, 327.

157 Hick, *Contemporary Readings*, 19.

158 A.g.y. Bu konuda, ondan sonra gelen diğer ünlü bir Hristiyan filozof olan Thomas' da tamamen onunla aynı görüşü paylaşır: Ona göre, eksiklik (privation) iki kısımdır. Birisi, varlığın tümünden yokluğudur. Bu tür bir yokluk, hiçbir şeyin varlığına izin vermez. Bilakis her şeyi yokeder. Bu nedenle, körlük, görmenin, karanlık, ışığın ve ölüm hayatın tamamını yokeder. Diğeri ise işleyen bir süreçteki eksikliktir. Buna göre, hastalık sağlığın eksikliğidir. Ancak o, sağlığı tümüyle yoketmez. Bununla birlikte o, ölümün sebep olması durumunda sağlığın tümüyle kaybolmasına götüren bir tür vasıttır. Bu tür bir eksiklik, herhangi bir şeyin varlığına izin veren türden bir yoksunluktur. Bu bakımdan, kötülük iyiliğin eksikliğinden ibarettir. (Bkz., Saint Thomas Aquinas, *The Thumma Theologica*, "Translated by Fathers of the English Dominican Province", The University of Chicago, yirmi ikinci. bas., 1978, I-1, 700.

159 Bertrand Russel, *Batı Felsefesi Tarihi*, (çev., Muammer Sencer), İst., 1994, I, 241.

160 Hick, *Contemporary Readings*, 19-20.

161 A.g.e.,s. 20.

sonucu şudur: İyiliğin bulunmadığı yerde kötülüğün bulunma imkanı yoktur. Buradan çıkarılabilecek diğer bir sonuç da; saf iyinin bütünüyle kötülükten uzak olan iyi olduğudur. Dolayısıyla biz, "eksik olan bir şey kötüdür" dediğimizde, bir anlamda "kötü olan şey iyidir, sadece iyi olan şey hiçbir zaman kötü değildir ve iyilikten ayrı olarak kötülük yoktur" demiş olmaktadır.¹⁶² Bu, saçma görünse de, "kötülüğün iyiliğin eksikliği" olduğu şeklindeki tanımın kaçınılmaz bir sonucudur. Ancak bu noktada, eşyanın bizzat kendisini kötü olarak nitelendiren Eski ve Yeni Ahit, Augustinus'un karşısına bazı güçlükler çıkarmaktadır. Eski Ahit'in İşaya Bölümü'nde şu ikaza rastlamaktayız: "Kötüye iyi, ve iyiye kötü diyenlerin; karanlığı ışık yerine ve ışığı karanlık yerine koyanların; acıyı tatlı yerine ve tatlıyı acı yerine koyanların vay başına!"¹⁶³ Matta İncili'nde ise, Rabbin bizzat kendisi şöyle seslenmektedir: "İyi adam iyi hazinesinden iyi şeyler çıkarır; ve kötü adam kötü hazinesinden kötü şeyler çıkarır."¹⁶⁴

Ancak bu, Augustinus'un aşamayacağı bir güçlük değildir. Çünkü ona göre, bizim kötü olarak gördüğümüz insan, bir insan olması bakımından kötü değildir. O, iyi de değildir. Çünkü kötü görülmüştür. Daha doğrusu o, bir insan olduğu ölçüde iyi bir varlıktır; kötü olduğu ölçüde de kötüdür. Bu nedenle herhangi bir kimse, sadece "bir insan olmak kötüdür, kötü bir insan olmak da iyidir" derse, o, Eski Ahit'in, "kötüye iyi ve iyiye kötü diyenlerin vay haline!" şeklindeki peygamberî uyarısına muhatab olur. Çünkü bu, işi Tanrının yaptıklarında hata bulmaya vardırır. Halbuki insan, Tanrının yarattığı olan bir varlıktır. O aynı zamanda, kötü bir kimse olduğu için biz ondaki eksiklikleri övüyoruz anlamına da gelir. Bu yüzden her varlık, eksik bir varlık olsa da, bir varlık olduğu kadar iyi, eksik olduğu kadar da kötüdür.¹⁶⁵ Buradan açıkça, kötülüğün varlığa değil de yokluğa ilişkin bir durum olması itibariyle mahiyetinin yokluktan ibaret olduğu anlaşılmaktadır.

Aynı mantık, Matta ve Luka İncili'nde geçen şu ayetlerin yorumunda da işletilmektedir: "İyi ağaç kötü meyve veremez; çürük ağaç ta iyi meyve veremez."¹⁶⁶ "(İnsanlar) çalıdan üzüm koparamazlar."¹⁶⁷ Augustinus'a göre, bu ayetler şu anlama gelmektedir: Çalılar üzüm vermez, ancak biz hem asmalara hem de çalılara güneş altında çimlendiğini görürüz. Kezâ kötü bir ağaç iyi meyve vermeyeceği gibi, kötü bir irade de iyi bir hareket ortaya koyamaz. Bir insan tabiatından, kendi özünde iyi olmakla birlikte, iyi ya da kötü bir istek ortaya çıkabilir. Kötülüğün, başlangıçta, kendi özünde iyi olan bir

162 A.g.y.

163 Kitab-ı Mukaddes, İşaya, 5:20.

164 Kitab-ı Mukaddes, Matta, 12:35.

165 Hick, *Contemporary Readings*, 20-21.

166 Kitab-ı Mukaddes, Matta, 7:18.

167 Kitab-ı Mukaddes, Luka, 6:44.

meleğin ya da bir insanın tabiatının dışında ortaya çıkabildiği yerden başka bir yer yoktu. Bu, Rabbimizin ağaçlar ve meyveler hakkındaki pasajda, çok açık bir şekilde gösterdiği şeydir. Çünkü O, şöyle söylemiştir: "Ağacı iyi edin, meyveleri iyi olacaktır, ya da ağacı kötü edin, meyveleri kötü olacaktır."¹⁶⁸ Bu kötü bir meyvenin iyi bir ağaçta, ya da iyi bir meyvenin kötü bir ağaçta yetişmeyeceğine dair açık bir uyarıdır. Bununla birlikte, Onun bahsettiği yeryüzünden her iki ağaç türü de yetişebilmektedir.¹⁶⁹

Burada, insan tabiatıyla yeryüzü karşılaştırılmaktadır. Yeryüzü iyi ve kötü meyve veren ağaçları bünyesinde barındırdığı gibi, bir meleğin ya da bir insanın tabiatından da iyi ve kötü şeyler çıkabilir. Kötülüğün, bunların tabiatının dışında bağımsız olarak bulunduğu başka bir mekan yoktur. Dolayısıyla kötü olan, insanın tüm varlığı değil, tıpkı kendi özünde iyi olan yeryüzünden kötü meyve veren ağaçların yetişmesi gibi, onun kendi özünde iyi olan tabiatından ortaya çıkan kötülüklerdir.

Thomas da bu konuda Augustinus'a katılır. Ona göre de kötülük, "akıldan bağımsız olarak bulunan ilkelerden birisinin yokluğu sebebiyle ortaya çıkar: Bir hayvanın hareketindeki kusur, topal bir kimsenin durumunda olduğu gibi, hareket eden organın kusuruyla izah edilir."¹⁷⁰ Aynı şekilde, hemen hemen bütün İslam filozofları, Augustinus'un Eflatun'u izleyerek başlattığı bu geleneğe uyarak, kötülüğün mahiyetinin yokluk (*adem*) olduğu konusunda birleşmişlerdir. Onlar içerisinde kötülük problemini ilk defa ele alan Farabi'ye¹⁷¹ göre, "kötülük (*eş-şerr*) asla mevcut değildir; evrendeki herhangi bir şeyde de yoktur. Genel olarak ifade edecek olursak, kötülük varlığı insan iradesiyle ilişkili olmayan hiçbir şeyde asla mevcut değildir."¹⁷² İbn Miskeveyh de onunla aynı görüşü paylaşır. Ancak o, kötülüğün mahiyetinin bizzat heyulanın mahiyetinden kaynaklandığını söyler. Heyula, formları kabul edecek konuma getirilmiş bir kuvvet olduğuna göre, kendi özünde yok olandır. Çünkü o, tamamen çok sayıda yoklukla yanyanadır. Bu nedenle de, kötülüğün kaynağı ve kökeni odur: Hastalık, zulüm vb. şeyler özler ve varlıklar değildirler. Aksine bunlar yoklukturlar. Onlara bu isimler, sadece yoklukların herhangi bir varlığın yokluğu olduğuna işaret etmek için verilmiştir. Bu açıdan hastalık, vücuttaki tabîî dengenin yokluğu, zulüm de adaletin yokluğundan ibarettir.¹⁷³ Dolayısıyla bu kavramlar birbirinin karşıtı değildirler. Burada sadece tek bir karşıt vardır, o da yokluktur. Yani karşıtlık sadece yoklukla varlık arasındadır: Görmenin karşıtı, görmenin yokluğudur; biz ona bu yüzden körlük diyoruz.¹⁷⁴

168 Kitab-ı Mukaddes, Matta İncili, 12:33.

169 Hick, *Contemporary Readings*, 21-22.

170 *Mevsû'atü'l-Felsefe*, I, 431.

171 Necip Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İst, 1994, 136.

172 Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, 59.

173 İbn Miskeveyh, *Risâle Fî Mâhiyetü'l-Adl*, 13-14.

174 A.g.e., 14.

İslam filozofları arasında, İbn Sinâ kötülüğün mahiyeti konusuna özel bir yer ayırmış ve ilahî inâyet anlayışını temellendirmek için, onun üzerinde ısrarla durmuştur. Onun bu konudaki düşüncelerini daha net olarak görebilmemiz için, ilahî inâyete getirdiği tanımı zikretmemizin yararlı olacağı kanaatindeyiz. Ona göre, ilahî inâyet; "İlk'in (İlk Sebep'in) ilminin her şeyi ve her şeyin nasıl en iyi nizam üzere olması gerektiğini kuşatmasıdır. Bunun ve ilminin kuşatıcılığının doğal sonucu, var olanın "İlk Hakk"ın arzusu ve kasdı olmaksızın, en iyi nizam üzere (olmasına dair) bilgisine (malum) uygun olarak vuku bulmasıdır. İyiliğin her şeye sirayet etmesinin kaynağı, *İlk'in, her şeyin varlığındaki sıralamanın doğruluk keyfiyetini bilmesidir.*"¹⁷⁵

İbn Sina'nın bu görüşünü temellendirebilmesi için evrendeki kötülüğü anlamlandırması, onun, ilahî inâyet anlayışıyla çatışmadığını göstermesi gerekmektedir. O da böyle yapar ve tabîî ki bunun için de öncelikle ve ısrarla kötülüğün mahiyeti üzerinde durur. Bu amaçla kötülüğü çeşitli kısımlara ayırır ve bunların mahiyetinin yokluk olduğunu göstermeye çalışır. Şimdi bunlara kısaca bir göz atalım:

Kötülüklerin bir kısmı, cehalet ve zayıflık gibi, eksiklikten ibaret olan kötülüklerdir. Bunlar, sadece bir şeyin yokluğundan dolayı değil, hayra zıt, ona engel ve onun yokluğunu gerektiren sebepler dolayısıyla herhangi bir şeyin idrakinden ibaret olan elem ve keder gibi kötülüklerdir. Belki de kör (madrur), güneşle yetkinliğini tamamlamaya muhtaç olan şeyleri gölgeleyen ve onlara güneş ışığının ulaşmasını engelleyen bulutun durumunda olduğu gibi, bu sebebi idrak etmeyebilir. Ancak bu ihtiyaç sahibi, gören (hisseden) birisi ise, (güneş ışığından) faydalanamadığını bulutun engel olmasından dolayı değil de gören bir (varlık) olmasından dolayı idrak eder. Halbuki o, görme duyusuna sahip olmasından dolayı zarara uğramış veya (güneş ısı ve ışığını) hissetmemek suretiyle eza görmüş değildir, aksine başka bir şeyden belki de onu sürekli olarak esenliğin yokluğu gibi hissetmesinden dolayı eza görmüştür. Tıpkı parçalayıcı bir sıcaklığın etkisiyle uzvunu kaybeden kimsenin acı çekmesi gibi. O bizzat bu uzvun kendisinde bulunan bir kuvvetle uzvunun kaybını hissetmesinden dolayı sıcaklığı hisseder; dolayısıyla burada iki kavrayış bir arada bulunur. Bunlardan birincisi, yokluksal şeyleri (uzvun kaybı gibi) kavrayışımız, diğeri de varlık türünden olan şeyleri (sıcaklığın idraki gibi) kavrayışımızdır. İşte kavradığımız bu varlıksal nesneler (el-müdreku'l-vucûdî) kendi özlerinde kötü değildirler. Aksine uzvun kaybolmasına nisbetle kötüdürler. Onun (ateşin) yetkinliğinin ve esenliğinin yokluğuna gelince, bu asla kendisine nisbetle kötü değildir. Hatta onun kendisine göre kötü olmayan bir varlığı

¹⁷⁵ İbn Sinâ, el-İşârât ve't-Tenbîhât, III, 729-730. Krş., Atay, İbn Sinâ'da Varlık Nazariyesi, 200-201. Kezâ bkz., Taylan, İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri, 205.

vardır. Çünkü her ne kadar oluş tarzı kötü olsa da varlığının bizzat kendisi onda bulunan bir kötülük değildir.¹⁷⁶

Görüldüğü gibi, İbn Sinâ, varlığın bizzat kendisiyle varoluştan kaynaklanan problemlerin arasını ayırmaktadır. Ona göre, "var olan her şey, varlık olması itibariyle asla kötü değildir. Kötülük, varlıkların birbirleriyle olan ilişkilerinde varlıksal niteliklerden kaynaklanan bir durumdur. Mesela (yokluksal olan) körlüğün sadece gözde bulunması mümkündür. Gözde bulunması ise, yalnızca onun kötü olmasını gerektirir. Çünkü onun kötü olmamasını gerektirecek başka hiçbir niteliği yoktur. Halbuki varlıksal olan sıcaklık için aynı şey sözkonusu değildir. O kendisinden acı çeken kimseye nisbetle kötü olmakla birlikte, başka bir açıdan bakıldığında kötü değildir."¹⁷⁷ Buradan hareketle İbn Sinâ, sadece yokluğun bizâtihi kötü olduğu sonucuna varır. Ancak her yokluk değil, "yalnızca bir şeyin yaratılışının gereği türüne ve tabiatına ait olan yetkinliklerin yokluğudur kötü olan. Bir yetkinlikten alıkoyan, ya da hakedilen bir yetkinliği engelleyen şeyler ise, arızî kötülüklerdir. Mutlak yokluk sadece kuru bir lafızdan başka bir şey değildir. Eğer onun herhangi bir etkisi olsaydı, genel bir kötülük olurdu. En yüksek yetkinlik derecesinde bulunan her şeyde kuvve halinde bulunan hiçbir şey yoktur ve ona asla herhangi bir kötülük ilişmez. Kötülük ancak yaratılışında kuvve halinde bir şeyler bulunan varlıklara ilişir. Bu da onun maddî olmasından dolayıdır. Ancak kötülük maddeye, ya ona başlangıçta arız olan herhangi bir şeyden dolayı ya da sonradan, tesadüfen ortaya çıkan herhangi bir durumdan dolayı bulaşır."¹⁷⁸

Başlangıçta kendi özünden dolayı maddeye ilişkin şeylere gelince, varoluşunun ilk anında maddeye kendisinin dışında bulunan birtakım kötülük sebepleri ilişmiş ve ona etki etme imkanına sahip olmuş olabilir. Bu etki, maddenin denk bir kötülükle karşı karşıya bulunan kendisine has yetkinliğine olan istidadını engeller. Kendisinden insan ya da atın oluştuğu maddeye, onu en bozuk bir mizaç ve en uyumsuz bir cevher kılan olağanüstü sebepler (el-esbâbü't-târie) den birisi ilişirse, o madde planlamayı, şekil ve düzen vermeyi kabul etmez ve yaratılışı bozuk olur. Bunların muhtaç oldukları bedensel ve mizaçsal yetkinliğin bulunmaması, (maddeyi oluşturan) failin bir kabahati değil, maddenin bu yetkinlikleri kabul edebilecek durumda olmamasıdır."¹⁷⁹

Ona göre, kötülüğe bu açılardan bakıldığında, iyimser olmamak için herhangi bir neden yoktur. Çünkü "kötülüğün bütün sebepleri ay-altı alemde bulunur. Ay-altı alemde bulunan şeylerin tamamı ise, diğer varlıklara nisbetle çok azdır." Diğer taraftan, kötülük

176 İbn Sinâ, Necât, II, 145. Krş., İbn Sinâ, eş-Şifâ (İlahiyat), 415-416; Bu konunun açıklaması için bkz., Ali Durusoy, İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri, İst., 1993, 165-171.

177 İbn Sinâ, Necât, II, 145. Krş., İbn Sinâ, eş-Şifâ, (İlahiyat), 415-416.

178 İbn Sinâ, Necât, II, 145. Krş., İbn Sinâ, eş-Şifâ, (İlahiyat), 416.

179 Necât, II, 146.

sadece bazı varlıklara, bazı zamanlarda isabet eder. Türlerin geneli ise (kötülükten) korunmuştur. Nesnelerin çoğunu kuşatan gerçek kötülük yoktur. Sadece kötülüğün bir türü vardır."¹⁸⁰

Ancak İbn Sinâ'ya göre, kötülüğün bu türü iki kısma ayrılır:

a. Bizzat kötü olan. Bu, yokluktur. Ancak her yokluk olmayıp, insana ve diğer canlılara ait duyu organlarından birisinin yokluğu gibi, eşyanın yaratılışı gereği türüne ve tabiatına ait olan yetkinliklerin yokluğudur.

b. Arızî olarak kötü olan: Bu da meyvelerin olgunlaşmasını engelleyen soğuk gibi, layık olandan yetkinliğini mahrum eden; yani ya mükemmel engelleyen ya da yetkinliğini gerçekleştirme aşamasındaki bir şeye zıt olan tesadüfî bir durumdur.¹⁸¹

Özet olarak, kötülük ya ilmin yokluğundan ibaret olan cehalet veya bünyedeki sağlamlığın yokluğundan ibaret olan doğal bozukluk gibi yokluk türünden şeylere ilişkindir ya da sıcaklığına muhtaç olan bitkilerden güneş ışığını engelleyen bulut gibi hak edenden yetkinliğini engelleyen varlık türünden (*vücudî*) şeylere ilişkindir. Varlıksal kötülükler, eşyanın birbiriyle ilişkisinden kaynaklanan göreceli kötülüklerdir. Yoksa, hiçbir şey sırf varlık olması itibariyle kötü değildir. Varlığın bizâtihi kendisi daima iyidir. Ancak ateş örneğinde olduğu gibi, var oluş tarzı bir başka varlık açısından kötü olabilir. İbn Sina, kötülüğün varlık türünden olan şeylere ilişkin olabileceğini kabul etse de bu, onun, kötülüğün sadece "iyiliğin eksikliği" olması itibariyle mahiyetinin "yokluk" olduğunu kabul eden Augustinus'un çizgisinden ayrıldığı anlamına gelmez. Çünkü varlık türünden şeylere ilişkin olan kötülükler de, sonuçta bir iyiliğin eksikliğinden ibarettir. Bunların varlığa ilişkin olarak görülmeleri, bir gerçekliğe sahip olmalarından dolayı değil, sebeplerinin varlık türünden olan şeyler olmasından dolayıdır.

İhvân-ı Safâ'da da kötülük bizzat kastedilen mutlak bir olgu değildir. O, eşyanın birbiriyle ilişkisinden kaynaklanan arızî bir durumdur. Onlara göre, kötülükler tıpkı güneşin durumunda olduğu gibi, kasıtlı değil, arızîdir: "Güneşin, bir ara bazı bölgelere doğup, bir müddet suları ısıtması ve ardından bir süre bu bölgelerin soğuması için batması, Allah'ın takdiri (inâyeti) nin ve hikmetinin bir gereğidir. Çünkü bunda genelin yararı ve iyiliği vardır. Nitekim O şöyle buyurmaktadır: "Söyleyin bana! Eğer Allah, geceyi üzerinizde kıyamet gününe kadar devam ettirse, Allah'tan başka hangi tanrı size aydınlık getirebilir? Hala dinlemeyecek misiniz?"¹⁸² Yine şöyle buyurmuştur: "Hem içinde dinlenmeniz, hem de çalışıp fazlından istemeniz için, geceyi ve gündüzü yaratması

180 A.g.y.

181 İbn Sina, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, III, 301.

182 Kasas, 28/72

Onun rahmetindendir. Olur ki şükredersiniz."¹⁸³ Onlara göre, bu ayetler, Allah'a sadece iyilikler, ihsanlar ve lütufların nisbet edilebileceğini göstermektedir.

Bazı bölgelerde, bazı vakitlerde, bazı hayvanlara ilişen aşırı sıcak ve kırıncı soğuk gibi durumlara gelince, bunlar birincil hedef (el-kasdü'l-evvel)¹⁸⁴ değildir: Allah, yağmuru beldeleri diriltmek için göndermektedir. Ancak bundan bazı hayvanlar ve bitkiler zarar görebilir; güçsüz kimseler mahzun olabilir. Halbuki yağmurdan gözetilen birincil hedef bu değildir. Kısacası, Onlara göre, feleklerin uğursuzluğuna nisbet edilen bu tür kötülükler, birincil maksada ilişen bir takım arizî unsurlardan ibarettir.¹⁸⁵ Görüldüğü gibi İhvan, açıkca doğal yasaların birincil hedefinin iyilik olduğunu, kötülüklerin ise, bu yasaların işleyişinden kaynaklanan bir takım arizî sonuçlar olduğunu kabul etmektedir. Bu bağlamda onların, kötülükleri fiziksel bir çerçevede değerlendirdiklerini ve metafizikî bir boyuta taşımadıklarını söyleyebiliriz.

Buraya kadar anlattıklarımızdan anlaşılmaktadır ki, Batı düşünce geleneğinde Augustinus'un dile getirdiği gibi, İslam düşüncesinde de kötülük, "mahiyeti" itibariyle varlığın yokluğundan veya varlığa ait bir yetkinliğin yokluğundan ibarettir. Varlıklar, var olmaları bakımından kötü değillerdir; sadece yetkinliklerini yokedici şeylere nisbetle kötüdürler. Yani kendi özlerinde kötü olmayıp bu yokluklara maruz kalan varlıkları açısından kötüdürler. Ancak, Mutahharî'nin de işaret ettiği gibi, şer yokluk türünden (*ademî*) dir diyenlerin maksadı, şerri tümüyle yok saymak değildir. Onların söylemek istedikleri, kısaca, kötülüklerin ve eksikliklerin tamamının "yokluklar" (*ademiyyât*) ve "var olmayışlar", eksiklikler (*fikdânât*) türünden olduğudur. Bu gibi nesnelerin var oluşları, sadece "var olmama, eksiklik ve boşluklar" türünden olmaları itibariyle kötüdürler; şer olmaları, eksiklik, yokluk, boşluk olmalarından veya yokluk, eksiklik ve boşluklara köken olmalarından dolayıdır.¹⁸⁶

Kötülüğün mahiyeti yokluk olduğuna ve yartılış düzeninde ontolojik anlamda mutlak kötülük bulunmadığına; varlık tümüyle iyi olduğuna göre, biz eşyayı neye göre kötü olarak nitelendiriyoruz? Daha açıkcası, varlıkta kötülük yoksa, kötü olan nedir? İşte bu epistemolojik soruların cevabı, bize kötülüğün bilgisine nasıl sahip olduğumuzu ve onu nasıl tespit ettiğimizi gösterecektir. Kötülük mutlak olmadığına göre, geriye tek bir

¹⁸³ Kâsas, 28/73

¹⁸⁴ İhvânü's-Safâ'nın literatüründe birincil hedeften maksat, Allah'ın eşsiz yaratışı, icadı ve yoktan varetmesinden kaynaklanan süreklilik, tamlık, yetkinlik ve olgunluk gibi şeylerdir. İhvan'a göre, ilahî yaratışın birincil hedefi bunlardır. Açlık ve susuzluktan kaynaklanan acı ve ıstıraplar ise, ikincil hedef olarak nitelendirilmektedir. İkincil hedefle, heyulânın eksikliğinden kaynaklanan tüm şeyler kastedilmektedir. Çünkü onun eksikliğinden, ancak bu ve buna benzer nitelikler meydana gelmektedir. Bkz., İhvânü's-Safâ, Rasâil, III, 391-392.

¹⁸⁵ İhvânü's-Safâ, Rasâil, III, 390.

¹⁸⁶ Mutahharî, Adl-i İlâhî, 156-157.

yol kalmaktadır. O halde o, **göreceli** olmalıdır. Şimdi de onların açısından bunun nasıl temellendirildiğini görmeye çalışalım.

2. Kötülüğün Göreceliği

Duyularımızla açıkca kavramaktayız ki, her gün, sel felaketlerine, depremlere, hastalıklara, kazalara, savaşımlara vb. sebeplere bağlı olarak bize acı ve ıstırap veren sayısız olaylarla karşı karşıya kalmaktayız. Bunların ontolojik olarak birer gerçeklik olmadığını söylemek, gerçeği bile bile inkar etmek anlamına gelir ki, bu hiçbir akıllı kimsenin kabul edeceği bir şey değildir. O halde, "Ontolojik olarak kötülük yokluk türündendir", yani onun bir gerçekliği yoktur diyenler, bu realitelere ters düşmüş olmuyorlar mı? Hayır, onlar açısından burada bir karşıtlık görünmüyor. Çünkü eşya, ya gerçek (mutlak) ya da nisbî (göreceli) bir sığata sahiptir. Bir sıfat hiçbir durum ve şarta bağılı olmaksızın değişmeden kalıyorsa, o hakiki bir sıfattır. Bir zât (cevher) ın o sıfat ile nitelendirilebilmesi için o sıfat ve zâtın varsayılması yeterlidir Nisbî sığata gelince, sadece nitelendirilen şeyle sıfatı varsaymak yeterli değildir; bir de nisbet etmeyi ve mukayeseyi gerektiren üçüncü bir öge bulunmalıdır. Mesela, bir cismin küçük olduğunu söylersek, neye nisbetle küçük olduğunu da düşünmemiz gerekir...¹⁸⁷ Kötü de kendi özü itibarıyla değil, birtakım sebep ve şartlara bağılı olarak kötü olduğuna göre, onun göreceli olduğunu, dolayısıyla mutlak olmadığını söyleyebiliriz. Nitekim iyi ve kötü yargısı çoğu durumlar için sübjektif bir yargıdır. Süjenin arzu ve ihtiyaçlarına, bilgi ve kültür düzeyine bağılı olarak değişebilir. Mesela, yağmurlu hava, gezintiye çıkanlar için kötü, çiftçiler için iyi bir şeydir. Kezâ, gökte uçan kocaman bir demir kütle, ilkel kabile mensubuna göre son derece müthiş ve garip bir şey iken, uçak üreticisi şirketlerin teknisyenlerine göre sıradan bir olaydır. İşte bu ve buna benzer yargılar, süjenin realiteyle ne kadar köklü bir ilişki ve etkileşim içerisinde bulunduğunu gösterir.¹⁸⁸

Burada göreciliğin¹⁸⁹ çeşitli felsefî anlayışlar açısından farklı değerlendirildiğine işaret etmemiz gerekir. Çünkü görecilik, ontolojik olarak kötülüğün bir gerçekliğinin bulunmadığını savunanlar açısından kaçınılmaz bir tutum olmakla birlikte -ki, bu metafizikî anlamda savunulabilir bir görüşdür- insan davranışlarına ilişkin olarak dini ve akli değer koymada otorite kabul edenler açısından son derece ciddi problemler ortaya

¹⁸⁷ Mutahharî, a.g.e., 162.

¹⁸⁸ el-Mevsû'atü'l-Felsefiyyetü'l-Arabiyye, I, 809.

¹⁸⁹ Göreceli kavramı, sıfat olarak saltık (mutlak) deyiminin karşıt anlamıdır ve bağıntılı olanı dile getirir. Ad olarak ise, nesnel gerçeklikteki nesnelerin, olayların ve süreçlerin başka nesne, olay ve süreçlere bağımlılığını, sonuç olarak da bilgilerin bağıntılı olup ancak başka bilgilerle birlikte geçerli olabileceklerini dilegetirir. (Bkz., Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi*, İst., 1977, II, 243).

çıkarmaktadır. Nitekim herhangi bir hususta, din ya da objektif işletilen akıl bir şeye doğru diyorsa, onun yanlışlanması ne din ne de akıl açısından kabul edilemez olacaktır. Bu bakımdan özellikle ahlâkî alanda göreceliğe son derece temkinli yaklaşma zorunluluğu doğmaktadır. Şimdi çeşitli görecilik anlayışlarına kısaca değinelim.

a. Şühheci Görecilik: Buradaki iddia, hangi davranış biçimlerinin doğru ya da yanlış olduğunu bilemeyeceğimiz görüşüdür... Bu tutumu takınan bir kişinin sorunu, onun sık sık ahlâkî kararlar vermekten kaçınamayacağı durumlarla karşılaşmasıdır. Nitekim suçlu insanlara en iyi (bu bağlamda ne anlama geliyorsa) nasıl davranılacağı hakkında hiçbir fikrimiz olmasa bile, onlara bir biçimde davranmamız gerekir; onları serbest bırakmak bile bir şey yapmaktır. Dolayısıyla sırf insanlar çözemiyor diye sorunlar buhar olup uçmazlar.

b. Nihilist Görecilik: Bu, ahlâkî yargı diye bir şeyin olmadığı, "doğru" ve "yanlış" sözcüklerinin anlamsız olduğu inancıdır. Bu anlayışa göre, bireylerin her türden insan davranışına ilişkin olarak ileri sürdüğü bütün ahlâkî yargılar, nihayet onun kendi duygularından başka bir şey değildir. Ancak bu iddia da son derece zayıf temeller üzerine dayanmaktadır. Çünkü insan, küçük bir çocuğa işkence yapmanın, ırza geçmenin ya da bir uçak kaçırma olayında masum rehinelere öldürmenin yanlış olduğunu söylediğinde, bunu yalnızca böyle davranışlar sinirine dokunduğu için (ayrıca sinirine de dokunur) söylemez. Aksine, ne hissederse hissetsin, bu davranışlar yanlış olduğu için söyler.

c. Sosyolojik Görecilik: Bu göreciliğin daha genel bir anlatımıdır ve hem coğrafi hem de tarihsel bir bakış açısından ele alınabilir.

Coğrafi açınım: Dünya yüzünde nasıl davranılacağına ilişkin çok sayıda çatışan görüş olduğunu bilmek için meslekten antropolog olmaya gerek yoktur. Batılı, Ortadoğu'daki zalim bir toplumu yansıtan, insanlıkdışı uygulamalar olduğunu düşündüğü şeyleri kınayabilir; ne var ki Ortadoğulu da Batı'nın, ona göre kaçınılmaz olarak ahlâksızlığın ve suçun artmasına yol açtığına inandığı aşırı liberalizmini kınayabilir.

Tarihsel açınım: Geçmişte şu ya da bu nedenle mahkûm edilmiş davranış biçimlerinin bugün az ya da çok kabul edilebilir olduğu tartışma konusu değil, yalnızca bir gerçeğin ifadesidir. Göreciliğin bu türü dinsel değer yargıları için de geçerlidir. Mesela, cumartesi günü balık avı yahudilere haram kılınmışken¹⁹⁰ daha sonra hristiyanlara ve müslümanlara serbest edilmiştir.

d. Etik Görecilik: Bu okul, doğruluğun ya da yanlışlığın duruma göre -zaman, yer, ilgili özel kişiler vb. değiştiğini savunur. Mesela, bir grup ailede çocuklara karşı yapılan herhangi bir davranış biçimi haklı olabilirken, başka bir gruba göre yanlış

190 Bkz., Bakara, 2/65; Nisa, 4/47; A'raf, 7/163, Nahl, 16/124.

olabilir. Belli bur durumda kabul edilebilir olan şey (erkek arkadaşların kendi aralarında küfürleşmeleri), durum değiştiğinde kabul edilemez olabilir (karışık arkadaş gruplarında olduğu gibi; noktalama işaretleri gibi neredeyse küfürden küfüre geçen ama bir kadının ufukta görünmesiyle küfürü şıp diye kesen erkekler vardır).¹⁹¹

Göreciliğin tüm bu türleri bazı durumlar için olgusal olarak doğru olmakla birlikte, yalanın ve zulmün yanlış, doğru sözlülüğün ve adaletin doğru olması gibi genel ahlâki hükümlerde göreceli yaklaşım yerine mutlakçı anlayışın daha güvenilir ve tutarlı görüldüğü bir gerçektir. Biz bu durumu "Kelamî Yaklaşımlar" başlığı altında ayrıca değerlendireceğiz.

Ontolojik olarak, kötülüğün bir gerçekliğinin bulunmadığını kabul eden İslam filozofları da, kötülüğe bir yer bulabilmek için göreciliği önplana çıkarmışlardır. Onların bu tutumu, temelde ilahî inâyet anlayışlarıyla alemdaki kötülüğü uzlaştırma arzularından kaynaklanmaktadır.¹⁹² Ancak onların göreciliği, bu saydığımız görecilik anlayışları içerisinde tam olarak olmamakla birlikte daha çok etik göreciliğe benzemektedir.

Bu konuda da İbn Sina, ilahî inâyet anlayışını temellendirebilmesi açısından herkesten fazla çaba sarfetmiştir. O, kötülüğün göreceli olduğu iddiasını hararetle savunmuş ve bu konuda kendisinden sonra gelen düşünürlere büyük ölçüde kaynaklık etmiştir. Nitekim Selef ekolüne mensup İbn Kayyim el-Cevziyye bile, adeta onun cümlelerini tekrar etmektedir.¹⁹³ İbn Sinâ bu iddiasını bir takım örneklerle temellendirmeye çalışır:

Ona göre, kötülüğün yokluk türünden (ademî) ve varlık türünden (vücudî)¹⁹⁴ olmak üzere iki kısma ayrıldığını daha önce söylemiştik. Yokluk türünden olan kötülük, ya zorunlu bir duruma ya da zorunluluk derecesinde olan faydalı bir şeye nisbetle veyahut da tam aksine, çok az kimsede bulunması mümkün olan bir niteliğe nisbetle kötü olur. Çünkü böyle bir nitelik, ancak ikincil yetkinlikler (kemâlât) den sonra gelen yetkinliklerdendir ve bir üstünlük olarak bulunur, dolayısıyla bu, niteliğin bulunduğu mümkünün yaratılışının gerektirdiği bir şey değildir. Mesela, felsefe, hendese vb. şeyleri bilmemek gibi kötülükler, türe nisbetle değil, sadece tür için zorunlu olan şeylerin dışında ekstra bir değere nisbetle kötüdür. Yine bunlar, bizim insan olmamız açısından değil, bilakis ıslahın yetkinliğinin herkesi kapsamasına nisbetle kötüdür. Bilindiği üzere böyle bir şey, gerçekte ancak insanın ya da karakterinin (şahsu insân ev şahsu nefsihi)

191 Göreciliğe ilişkin bu genel değerlendirme için bkz., Ray Billington, *Ahlak Felsefesine Giriş*, (çev., Abdullah Yılmaz), İst., 1997, 69-76.

192 Sâlim Mürsan, *el-Cânibu'l-İlâhî inde İbn Sinâ*, Dâru Kuteybe, 1992, 274.

193 Bkz., İbn Kayyim el-Cevziyye, *Şifâu'l-Alîl*, Beyrut, 1995, 322-326. Krş., İbn Sinâ, *eş-Şifa*, (İlahiyat), 415 vd.; *Necât*, II, 145 vd.

194 İbn Sinâ, *eş-Şifa*, (İlahiyat), 415-416; *Necât*, II, 145.

onu gerektirdiği takdirde kötü olur. Karakter ise, onu insan ya da ruh olduğu için değil, bilakis o şeyi kendisi açısından güzel bulduğu ve onu şiddetle arzuladığı için gerekli görür ve aynı zamanda böyle bir istidat için kendisini hazır bulur. Halbuki bunlar, birinci dereceden yetkinlikleri izleyen ikincil yetkinliklere eğilimli olan eşyanın, türün tabiatının korunması amacıyla öncelikli olarak kendisine yöneldiği şeylerden değildir.¹⁹⁵ Kısacası, türün sürekliliği için birinci ve ikinci dereceden yetkinliklerin ötesinde, bireysel eğilimlerden kaynaklanan üçüncü dereceden yetkinlikler, sadece o eğilimleri taşıyan kimseler açısından kötüdür. Sonuçta türler, varlıklarının bekası için gerekli olan niteliklerle donatılmış olmaları itibarıyla genel bir kötülükten korunmuşlardır.¹⁹⁶

Ontolojik açıdan mutlak kötülüğün olmadığını; kötülüğün göreceli olduğunu savunan İbn Sinâ, ahlâkî açıdan da aynı şeyi savunur. Ona göre, ahlâkî kötülük, fiiller ve huylar (ahlak) açısından farklı değerlendirilir. "Fiillerde bulunan kötülük, ya zulüm gibi bu kötülüğün kendisine ilişmesiyle yetkinliğini kaybeden kimseye nisbetle, ya da zina gibi toplum idaresinde gerekli olan bir yetkinliğin kaybolmasına nisbetle kötüdür."¹⁹⁷

Huylar ise, bu tür fiillerin kendilerinden kaynaklanmasından ve nefiste bulunması gereken yetkinlikleri ortadan kaldırmalarından dolayı kötüdürler. Fiiller, onları işleyenlere nisbetle bir yetkinlik, onlara maruz kalan kimselere ya da o fiilin işlenmesine engel olan başka bir faile nisbetle ise kötülüktürler. Mesela zulüm, aşırı galip gelme isteğinden doğan öfke kuvvetinden ortaya çıkar. Galip gelme onun yetkinliğidir. Çünkü o, insanın galip gelmeye yönelmesi için yaratılmıştır. Dolayısıyla öfke kuvveti galip gelmeyi ister ve ona ulaştığında da sevinç duyar. Bu bakımdan ona nisbetle, (zulüm) fiilini işleyebilmesi iyi, işleyememesi ise kötüdür. Diğer taraftan o, mazluma ve yetkinliği onun gücünü kırmaya ve ona egemen olmaya bağlı olan akla (li'n-nefsi'n-nutkıyye) nisbetle de kötüdür. Üzüntüye ve acıya sebep olan etkenler için de durum aynıdır: Yakma, ateşin yetkinliğidir. Ancak onun yüzünden esenliğini kaybeden kimseye nisbetle kötüdür. Yaratılıştaki eksiklik ve noksanlıktan kaynaklanan kötülüklere gelince, bunların herhangi bir faille ilişkileri yoktur. Gerçekte, onlar herhangi bir şeye nisbetle iyi de değildirler. Çünkü bunlar, bulundukları mekanların yetkinliği ve tamlığı kabul edecek durumda olmamalarından kaynaklanmaktadır. Yoksa herhangi bir fail tarafından var edilmiş değildirler.¹⁹⁸

Kısacası, İbn Sinâ'ya göre, ahlâkî kötülükler, onları işleyen kimseler açısından iyi olmakla birlikte, onlara maruz kalan kimseler açısından kötüdürler. Ancak burada, İbn

195 İbn Sinâ, eş-Şifa, (İlahiyat), 417; krş., İbn Sinâ, Necât, II, 146-147. Kezâ bkz., İbn Sinâ, el-İşârât ve't-Tenbîhât, III, 300.

196 A.g.y.

197 İbn Sinâ, en-Necât, II, 147.

198 A.g.e., II, 148-149. Selef ekolüne mensup olan İbn Kayyim el-Cevziyye de hemen hemen aynı şeyleri söylemektedir. Bkz., Şifâu'l-Alîl, 324 vd.

Sinâ'nın fiillerin ahlâkî değerini hiçe saydığı anlaşılmamalıdır. Ona göre, bu görecelik fiillerin özleri itibariyle değil, başka varlıklar açısından kötü olduğunu göstermek maksadıyla dile getirilmiştir. Yoksa o, şüpheci ya da nihilist anlamda bir göreciliği savunmamaktadır. Mesela, zinayı dikkate alacak olursak, bu fiilin meşru bir ilişkiden hiçbir farkı yoktur. Onun kötülüğü, kamu düzenine ilişkin bir yetkinliği ortadan kaldırması, daha açıkcası toplumsal huzuru bozması sebebiyledir. Ancak burada dikkatimizi çeken bir husus daha vardır. İbn Sinâ, kötülüğün göreceliğini değerlendirirken, etken (fail) ve edilgen (mef'ul) açısından detaylı bir değerlendirme yapmış olmakla birlikte, deprem ve sel felaketleri gibi tabiî afetlerden söz etmekten kaçınmıştır. Bu bakımdan kötülüğün nisbîliği hakkındaki değerlendirmelerinin daha çok doğal yasaların işleyişinden kaynaklanan kötülöklere ilişkin olduğu; olağanüstü kötölükleri ise, çok iyiliğın varlığının zorunlu sonuçları olan az sayıda arızî kötölükler olarak görmesinden dolayı¹⁹⁹ pek fazla dikkate almadığı anlaşılmaktadır.

Mevlânâ (1207-1273) da bu konuya ilgi duyar ve bir şiirinde bunu şöyle dile getirir:

Âlemde hiçbir zehir, yahut şeker yoktur ki birine ayak, öbürüne ayakkabı olmasın!...
 Yılanın zehiri, yılanı hayattır, insanaysa ölüm!
 Deniz mahluklarına deniz, bağ, bahçe gibidir... Fakat burada yaşayanlara ölümdür, dağdır!
 Ey iş eri, bu nispeti birden tuttur da böylece bine kadar saya dur!
 Zeyd birisine göre şeytandır, öbürüneyse sultan!...
 Zeyd, bir adamdır ama ona öyledir, bunaysa baştanbaşa zahmettir, ziyandır!
 Eğer onun, sana göre de şeker haline gelmesini istiyorsan var, onu aşıklarının gözüyle gör!
 O güzele kendi gözüyle bakma... isteneni isteyenlerin gözüyle gör!...
 Ne olursa olsun, kötü ve istenmeyen bir şey bile olsa değil mi ki sana kılavuzluk etti, sevgiline ulaştırdı, sevimlidir, dostur!²⁰⁰

Bu konuyu filozofların ifadesiyle şöyle özetleyebiliriz. "Kötölükler, özlerinde kötü olarak yaratılmamışlardır. Arazlarından dolayı ve şartlara bağılı olarak böyle görünürler."²⁰¹

199 İbn Sinâ, eş-Şifa, (İlâhiyât), 420.

200 Mevlânâ, Mesnevî, (çev., Veled İzbudak), İst., 1988, IV, 6-7.

201 Mutahharî, a.g.e., 161-162.

B. KELAMÎ YAKLAŞIMLAR

Eşyanın ontolojik açıdan iyi ya da kötü olup olmadığı, iyi ve kötünün ahlâkî bir değer olarak, mutlak mı, yoksa göreceli mi olduğu meselesi, özellikle ilahî adaletin rasyonel temellerini gösterme çabaları açısından, kelimcileri da en az felsefeciler kadar ilgilendirmektedir. Ancak onlar, filozoflar arasında en azından bu konulara ilişkin olarak gördüğümüz genel uyumu gösterememişlerdir. Şimdi bunun temel nedenlerini görmeye çalışalım.

1. Kötülüğün Mahiyeti

Kelamî düşüncede de salt kötülük yoktur. Hz. Peygamber'in duasının başlangıcında, "Hayrın tamamı sendendir, kötülük (şer) ise sana nisbet edilemez."²⁰² şeklindeki ifadeleri referans gösterilerek, Allah'ın salt kötülüğü yaratmadığı vurgulanır. Yani her kötü gibi görünen şeyin mahiyetinde, bir hikmete binaen var olması açısından bir iyilik yönü vardır.²⁰³ İzmirli İsmail Hakkı'nın ifadesiyle, "şerrin hepsi yokluk, yokluk ta hayırdandır; şer kendisine ilişen sebepler açısından kötüdür, salt varlık olması açısından şer değildir."²⁰⁴ Nitekim kötülüğün sebebi, ya ilmin yokluğundan ibaret olan bilgisizlik ya da adaletin yokluğundan ibaret olan zulümdür. İstirap gibi kötü olarak görülen şeylerin sebebi ise, bunların bulunduğu mekan (mahal) ın iyilik ve lezzet sebeplerine ilişkin istidattan yoksun olması ya da onları kabul edecek durumda olmamasıdır.²⁰⁵ Ancak bundan, varlığın beraberinde getirdiği her şeyin iyi, yokluğun da beraberinde getirdiği her şeyin kötü olduğu anlaşılmamalıdır. Mesela, ateş, yağmur, sıcaklık, soğukluk, kar ve canlı varlıklar, beraberinde kendilerinde bulunan iyiliğe nisbetle çok az miktarda bulunan cüzî kötülüğü getiren varlıklardır. Kezâ, emredilen şeyleri de kendilerinde bulunan iyiliğe nisbetle çok az miktardaki cüzî bir kötülük olan acı ve güçlük izleyebilir.²⁰⁶

Burada kelimcilerin çoğunluğunun Mu'tezilî anlayış üzerinde birleştiğini söyleyebiliriz. Zira Mu'tezile, elemin ontolojik olarak iyi ya da kötü olduğunu kabul etmez, sadece onun arızî bir durumdan dolayı iyi ya da kötü olduğunu kabul eder. O, ancak sonuçta bir fayda getirmediği ya da bir zararı ortadan kaldırmadığı zaman kötü olur;

202 Müslim, *Sahîh*, Müsâfirin, 201 (I, 535); Nesâî, *Sünen*, İftitah, 17 (II, 130).

203 Ebu'l-Izz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahaviyye*, (tahkik; Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Şuayb el-Arnâvut), Beyrut, 1993, 517; İbn Teymiyye, *el-Hasene ve's-Seyyie*, Kahire, 1988, 54. Kezâ bkz., İbn Kayyim el-Cevziyye, *Şifâu'l-Alîl*, 319-322.

204 İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, 336.

205 İbn Kayyim el-Cevziyye, a.g.e., 322.

206 A.g.y.

yoksa salt elem olmasından dolayı kötü olmaz. Bu bakımdan zarar getiren lezzet kötü, sonuçta faydalı olan elem ise iyidir. Onun elem olarak isimlendirilmesinin sebebi, his sahibinin onu, mizacın kendisinden kaçınması münasebetiyle kavramasıdır. Ancak onu her zaman bir yararın ya da bir zararın izelemesi gerekmez.²⁰⁷ Dolayısıyla eşya salt var olmaları itibariyle ne iyi ne de kötü olarak nitelendirilemez. İyilik ve kötülük, onlara birtakım durum ve şartlara bağlı olarak sonradan ilişen arızî bir niteliktir. Bu nitelikler, eşyanın özünden değil, birbirlerine olan nisbetlerinden ve birbirleriyle olan ilişkilerinden kaynaklanmaktadır. Çünkü iyilik ve kötülük niteliklerini alan şeyler, varlık niteliğinde ortaklırlar. Eğer onlar varlıkları itibariyle iyi ya da kötü olsalardı, eşyanın tamamının iyi ya da kötü olması gerekirdi. Bu da onların aynı zamanda hem iyi hem de kötü olmaları anlamına gelirdi ki, bu, apriori olarak (bi evveli'l-akl) kabul edilemeyecek bir durumdur.²⁰⁸

Mu'tezile, eşyanın ontolojik olarak iyi ve kötü niteliklerini almadan, nötr halde bulunabileceğini kabul eder. Bu nedenle Onlara göre, eşya hakkında, bir şey var değilse yoktur denilmesi gibi, kötü değilse iyidir denilemez. Yani varlığın bizâtihi kendisi pozitif bir değer olarak görülemez. Çünkü birinci durumda, sadece eşyanın var olmadığından; ikinci durumda ise, henüz salt varlıktan başka bir şeyle nitelendirilmeyen şeylerin bu salt varlıklarına ilişmesi mümkün olan bir hüküm ya da nitelikten sözedilmektedir. O halde varlıklarına haricî bir niteliğin ilişmediği şeylerin bu iki niteliği alması zorunlu değildir.²⁰⁹ Dolayısıyla eşyanın varlığına sonradan ilişen nitelikleri, varlık ile yokluğun birbirlerine nisbetlerine kıyaslamak doğru değildir. Zira eşya ontolojik olarak ya vardır ya da yoktur. Burada ara bir durumun bulunması mümkün değildir. Ancak bu, bizi ona ilişkin iki niteliğin birden bulunması sonucuna götürmez. Nitekim fiilin iyi ya da kötü olması, onun bu iki hükme uygun olarak gerçekleştiği anlamına gelir; yoksa bizi zorunlu olarak fiilin bu niteliklerden soyutlanmasının imkansız olduğu sonucuna götürmez. Çünkü biz biliyoruz ki, çirkin; yalan ve zulüm olması, çirkin emretme, bilgisizlik ve çirkin olanı isteme gibi bir takım niteliklere uygun olarak gerçekleşmesinden dolayı çirkin olur. İşte fiilin varlıktan başka haricî bir nitelikle nitelendirilmesini gerektiren şeyler bunlardır. Fiil, çirkinlik niteliklerinden arındığında ve makul bir niteliğe uygun olarak gerçekleştiğinde ise iyi olur. Onlara göre, fiil bu nitelikleri belirli şartlara ve durumlara nisbetle alır; bu şartlar ve durumlar bulunmadığında ise, varlığından başka, güzel ve çirkin gibi haricî bir nitelikle nitelendirilemez. Mesela, uyuyan bir kimsenin hareketleri ve konuşmaları için, sözlerinin bir haber ya da emir, hareketlerinin de herhangi bir faydayı gözeten ya da herhangi bir zararı önlemeyi amaçlayan bir kazanım (kesb) olmasının

207 Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, (Lütf), 282.

208 Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VI, (et-Ta'dîl ve't-Tecvîr), 9.

209 A.g.e., VI, (et-Ta'dîl ve't-Tecvîr), 9-10.

mümkün olmamasından dolayı kesinlikle varlıktan başka bir niteliğin bulunması sözkonusu değildir. Bu bakımdan onların ne çirkin ne de güzel olarak nitelendirilmesi gerekmez.²¹⁰ O halde, fiillerin varlık dışında güzel ve çirkin gibi başka herhangi bir nitelikle nitelendirilebilmesi için, herhangi bir faydayı getirmesi veya herhangi bir zararı önlemesi ve ortadan kaldırması, ya da kendisinde herhangi bir faydanın bulunmaması veya herhangi bir zararı ortadan kaldırmaması gerekmektedir. Dolayısıyla Mu'tezileye göre, fiilin iyi ya da kötü oluşunu belirleyen şey, doğurduğu sonuçlar; ona ilişkin ceza ya da ödülü gerektiren şey ise niyettir. Bu nedenle herhangi bir kimse, uyku halinde başka birisini yumrukla ya da yaralarsa, bu davranışının zulüm ve çirkin olması; kezâ, kaşınan bir yerini kaşır ve bundan haz duyarsa, bu davranışının güzel olması gerekir. Ancak onun bu fiilleriyle övgüyü ya da yergiyi haketmesi sözkonusu değildir. Zira onun bunları hakedebilmesi için, yaptığı fiilden sakınmasının mümkün olması ve onunla özel bir amacı kasdetmesi zorunluluğu vardır.²¹¹

Görüldüğü üzere Mu'tezile, Ontolojik olarak kötülüğün bir gerçekliği olduğunu kabul etmiyor. Sadece, varlıkların kendi özlerinde bulunmayan, ancak sonradan kendilerine ilişen zarar gibi birtakım haricî niteliklerden dolayı kötü olduğunu izah etmeye çalışıyor. Onlara göre, elem özünden ve cinsinden dolayı kötü olsaydı, elem cinsinden olan lezzetin²¹² çirkin olması; acı veren fiilin de failiyle bir ilgisinin bulunmaması gerekirdi. Halbuki biz, çirkin olan şeyelerde failinin maksadına göre durumu değişen nitelikler bulunduğunu, aksi takdirde, doyduktan sonra alınan bir yiyeceğin, aç iken yenmesinin de çirkin olmasının gerekli olacağını biliyoruz. Çünkü alınan yiyeceğin cinsi ve mahiyeti aynıdır.²¹³

Maturidî de cevherlerin ontolojik olarak iyilik ya da kötülükle nitelendirilmesinin hatalı olacağını söyler. Nitekim her cevherin iyi ve kötü yanları vardır; Ateşin yakıcılığının yanında gıdaları ıslah etme gibi bir özelliğinin de bulunduğunu biliyoruz. Kezâ, her canlının suyla hayat bulması kadar, helak olması da mümkündür.²¹⁴

İbn Teymiyye ve İbnü'l-Kayyim ise, kötülüğün mahiyeti konusunda hemen hemen fozofların anlayışlarını benimsemişlerdir. İbn Teymiyye'ye göre, ilk günahı Allah değil, kul başlatmıştır. Buna gereken ceza ise, sonradan olan bir şeydir ve Allah'ın ilk olarak başlattığı şey de sadece budur. Ona göre, bu, "Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğu" inancıyla çelişmez. Elbette ki var olan her şey, Onun iradesi (meşîeti) ve kudretiyle meydana gelmiştir, dolayısıyla varlıksal günahların (*ez-zünûbu'l-vücûdiyye*)

210 A.g.e., VI, (et-Ta'dîl ve't-Tecvîr), 10-11.

211 A.g.e., VI, (et-Ta'dîl ve't-Tecvîr), 12.

212 İçerisinde zehir bulunan meyve jöleli tatlı gibi. Bu örnek için bkz., a.g.e., XIII, 285.

213 A.g.e., XIII, 288.

214 Maturidî, Kitâbü't-T-Tevhîd, (tahkik; Fethullah Huleyf), İst., 1979, 109-110.

ilki de yaratılmıştır. Ancak ceza, kulun yaratılış gayesine uygun olarak yapması gereken eylemlerin yokluğuna ilişkindir (*alâ ademi fi'li'l-abdi li-mâ hulika lehû*).²¹⁵ O, burada geçen "yokluk" kavramını çok iyi değerlendirir. Ona göre, bunun Allah'a izafe edilmesi mümkün değildir. Çünkü o bir şey değildir ki, "Allah her şeyin yaratıcısıdır" sözünün kapsamına girsin. Onun varlıksal günahlara ilişkin olarak yarattığı şeylerin ilki, bu yokluk üzerine kula gerekli olan ceza, diğeri de var edilmeyen şeyler üzerine gerekli olan cezadır. Bir anlamda o, kula (var olması gereken şeylerin) yokluğu üzerindeki ısrarından dolayı gerekli olur. Allah'ın başlangıçta bazılarını yaratılışlarına uygun eylemleri yaptırmak suretiyle hidayet için seçmesine ve bazılarını da (sapıklıkta) terketmesine gelince, bu, fazlına ve rahmetine göre gerçekleşen bir seçmedir. Nitekim Allah şöyle buyurur: "Allah rahmetini dilediğine ayırır. Allah büyük lütf (fazl) sahibidir."²¹⁶ Bu bakımdan onlar, Onun bazı bedenlere kuvvetler verip, diğerlerini bundan mahrum bırakması ve bu yüzden onlara varlık türünden olan hastalıklar ilişkisi gibi, hikmet ve rahmettir. Çünkü onları en iyi O bilir. Hikmetinden olan diğer hususlar için de aynı şeyler sözkonusudur.²¹⁷

Sonuçta İbn Teymiyye de tıpkı İslam filozofları gibi²¹⁸, kötülüğün mahiyetini yokluksal olarak görmektedir. Nitekim onun, ontolojik olarak bir gerçekliği olmadığı için Allah'ın yarattığı şeyler kapsamına girmediğini iddia etmektedir. İbn Kayyim'e göre de "kötülük hiçbir surette Allah'a nisbet edilemez. Çünkü o, iyiliğin ve sebeplerinin yokluğudur. Yokluk ise, adı üstünde bir şey değildir."²¹⁹

Kısacası, İslam Kelamcıları'na göre de mahiyeti itibarıyla mutlak kötülük yoktur. Çünkü o yokluğa ilişkindir. Dolayısıyla kötülük görecelidir. Yani özünden dolayı değil, kendisine ilişkin birtakım arizî sebeplerden dolayı kötüdür. Nitekim dünya hayatındaki kıtlık, sefalet, açlık ve hastalık gibi sıkıntılar, her ne kadar kötülük olarak isimlendirilseler de gerçekte onlar, hikmetli, doğru, hak ve adil işlerdendir.²²⁰ Çünkü onlarla asıl kastedilen kulun maslahatıdır. İşte bu maslahata nisbetle onlar iyidirler. Şimdi onların bu göreceliği nasıl izah ettiklerini görmeye çalışalım.

215 İbn Teymiyye, *el-Hasene*, 137-138.

216 Bakara, 2/105.

217 İbn Teymiyye, *el-Hasene*, 138.

218 Fârâbî, *Fusulu'l-Medeni*, 59-60; İbn Sinâ, *eş-Şifa*, (İlahiyat), 320, 324; İbn Sinâ, *Necat*, II, 145.

219 İbn Kayyim *el-Cevziyye*, *Şifa'u'l-Âlil*, 380.

220 Şerîf el-Murtazâ, *İnkazu'l-Beşer Mine'l-Cebr ve'l-Kader*, (tahkik; Muhammed Ammâra, *Rasâilu'l-Adl ve't-Tevhîd, Dâru'l-Hilal*, 1971, I, içinde), 271.

2. Kötülüğün Göreceliği

Bu konuda, kalamcılar arasındaki asıl ihtilaf, metafizikî ve tabîî kötülükten ziyade ahlâkî kötülükler üzerindedir. Mu'tezilîlere ve Maturidîlere göre, kötülük, hem ontolojik hemde ahlâkî olarak, görecelidir. Ancak bu görecelik mutlak anlamda bir görecelik değil, belirli durum ve şartlara bağlı olarak ortaya çıkan göreci mutlakçılık diyebileceğimiz türden bir göreceliktir. Yani onlara göre, insanın elinde eşyanın ve fiillerin iyiliğini ve kötülüğünü belirleyen objektif kriterler mevcuttur. Kötülük, eşyanın belli durum ve şartlara nisbetle kazandığı göreceli bir neteleme sıfatıdır. Ancak eşya ve fiiller bu sıfatı rastgele almazlar. Nitekim onlar, kendilerinin iyiliğini ve kötülüğünü gerektiren her belirli durumda iyi ya da kötü olarak kalırlar. Bu durum ve şartlar değişmediği sürece, iyi ya da kötü oluşları da değişmez.

Mu'tezileye göre, Allah'tan meydana gelen tüm fiiller güzel, adil ve hikmetlidir. Zira biz biliyoruz ki, Onun çirkin olanı yapması mümkün değildir. Durum böyle olunca, hastalık ve acı türünden var olan her şeyin, mutlak anlamda iyi ya da kötü olduğunu söyleyemeyiz. Çünkü bunların iyiliği ve kötülüğü nisbet edildikleri varlığa göre değişmektedir. Bunlar Allah'a nisbet edildiklerinde, kulun maslahatına olmaları açısından iyi; kula nisbet edildiklerinde ise, doğurdıkları sonuçlara nisbetle iyi ya da kötü olurlar.²²¹ Nitekim onlar, elemin ontolojik olarak gerçekliğini kabul etmekte, ancak onun sırf elem olmasından dolayı çirkin sayılmasına katılmamakta; onu, sadece sonucunda bir fayda ya da bir zararı defetme sözkonusu olduğunda güzel, bunlar sözkonusu olmadığında da çirkin kabul etmektedirler. Dolayısıyla onlar elemin zarar olarak görmüyorlar, aksine zarara yolaçan lezzeti zarar, bir iyilik getiren elemin ise yarar olarak kabul ediyorlar. Ancak elemin bizzat kendisi böyle değildir. Onun elem olarak isimlendirilmesinin sebebi, duyunun onu, mizacın ondan kaçınması münasebetiyle kavramasıdır. Bu açıdan bakıldığında, onu bir yararın ya da bir zararı önlemenin izleyip izlemediği dikkate alınmaz.²²²

Onlara göre, ahlâkî kötülükler için de aynı kriterler geçerlidir. Nitekim apriori olarak biliriz ki, kendisinde bir fayda bulunmayan ve kendisinden daha büyük bir zararı ortadan kaldırmayan bir yalanı ve kendisinde yarar bulunmayan, kendisinden daha büyük bir zararı da ortadan kaldırmayan, bu yüzden de hakedilmeyen ve hakedildiğine ilişkin bir kanaat bulunmayan bir zararı, hür olan (*muhalla*) bir kudret sahibi yaptığı takdirde, bir engel bulunmadığı sürece kınanmayı hakeder.²²³ İşte bu durumda olan her şeyin çirkin

221 Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, (Lütf), 278.

222 A.g.e., XIII, (Lütf), 282.

223 A.g.e., VI, (et-Ta'dil ve't-Tecvir), 18.

olduğu sonucuna varırız. Ancak onların bu konuda tam bir fikir birliği içerisinde olduğu söylenemez. Nitekim, Bağdat Mu'tezilesi, kötülüğün göreceli bir nitelik olduğunu; bazı durum ve şartlara bağlı olarak değişebileceğini kabul etmez. Onlara göre, fiiller özleri gereği, yani ontolojik olarak kötüdürler.²²⁴

Maturidîlerde ise, fiillerin ve eşyanın güzelliği ve çirkinliğine ilişkin bu göreci mutlakçı anlayışı bizzat Maturidî'nin kendisi şöyle izah eder: Tüm cevherler ontolojik anlamda iyilik ve kötülük yönünden nötr durumdadırlar. Onlar, bazı durumlarda zararlı olurken bazı durumlarda yararlı olabilirler. Nitekim her acı ve zehirli cevherde tedavisi güç bir hastalığın ilacı vardır.²²⁵ O bu görüşüyle, tamamen, eşyanın ontolojik anlamda mutlak kötü olmadığı gibi mutlak iyi de olmadığını; onun değişen durum ve şartlara göre zararlı ya da faydalı olabileceğini, dolayısıyla ontolojik ve ahlâkî anlamda kötünün yanında iyinin de göreceli olduğunu iddia eden Mu'tezileye katılmış olmaktadır.

Nesefî de, iyi ve kötünün göreceliğinin pisişik boyutuna dikkat çekmekle birlikte, aklın objektif kriterlere dayanarak hüküm verdiği noktasında üstadının çizgisinden ayrılmaz. O Seneviyye'ye cevap verirken şunları söylemektedir: "Öldürmek, zayıf yaratılışlı kimselere göre çirkindir. Yani öldürmekten nefret eden akıl değil, zayıf yaratılışlı ve cesaretsiz kimselerin tabiatları ve kalpleridir. Çünkü öldürmeyi adet haline getiren bir kimse, daha önce nefret ettiği bu işten pekala hoşnut olabilir. Aklın özü gereği onu çirkin görmesine gelince, bunun sebebi, onun eşyayı tabiatlarıyla değil, hakikatleriyle görmesinden dolayıdır.²²⁶" Nitekim öldürme fiili, bazı durumlarda güzel bile olabilir: Bir şehri kırıp geçirmek üzere şehre giren bir arslanın, halkı kırıp geçirmesinden önce öldürülmesi güzeldir. Dolayısıyla öldürme, bazı durumlarda güzel, bazı durumlarda da çirkindir. Akıl bu durum ve şartları değerlendirerek, onun güzel ya da çirkin olduğuna hükmeder.²²⁷

Eş'arflere gelince, onlarda da kötülük göreceli bir olgudur. Ancak bu görecelik, Mu'tezilede ve Maturidîlerde olduğu gibi, objektif kriterlere değil, sübjektif kriterlere bağlıdır. Mesela, Gazzâlî'nin dile getirdiği gibi, "bir hükümdar öldürülünce, bütün düşmanları, katilin filini güzel bulurken, bütün dostları çirkin bulur."²²⁸ Çünkü o, iyi ve kötünün tanımını, fiilin bireyin maksadına uygunluğu açısından yapmaktadır. Ona göre, bireyin maksadına uygun olmayan her fiil çirkindir.²²⁹ Hatta bu konuda daha da ileri giderek, iyi ve kötünün ahlâkî birer değer olarak eğitim ve telkin yoluyla kabul

224 Semih Da'ım, *Felsefetü'l-Kader Fî Fikri'l-Mu'tezile*, Beyrut, 1985, 282.

225 Maturidî, *Kitabu't-Tevhîd*, 110.

226 Ebu'l-Mu'in en-Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille*, (tahkik; H. Atay), Ank., 1993, I, 141.

227 A.g.e., I, 141-142.

228 Gazzâlî, *el-İktisad*, Mısır, 81.

229 A.g.y.

ettirildiğini iddia eder.²³⁰ Böylece o, Allah'ın kötülüğü dilemesinde bir sakınca görülemeyeceği iddiasının temellerini hazırlamış olmaktadır. Çünkü o, problemin arazların uygunluğundan ve uyumsuzluğundan kaynaklandığı, Allah'ın ise bütün arazlardan münezzehe olduğu kanaatindedir. Dolayısıyla problemin, sadece bu durumun anlaşılmasıyla çözülebileceğine inanmaktadır.²³¹

Eş'arîlerin vahyin sözkonusu edilmediği durumlarda iyi ve kötünün mutlak anlamda göreceli olduğuna ilişkin genel kanaatleri, Bakıllânî'nin bir amaca doğrulukla ve yalanla ulaşması mümkün olan birisinin, onun yalana üstün olmasından dolayı doğruluğu seçeceğini iddia edenlere karşı verdiği cevapta son derece çarpıcı bir şekilde kendisini açığa vurmaktadır. Ona göre, böyle birisi doğruluğun yalandan üstün olduğuna inanmıyorsa, ya da böyle bir şeye inanmayan, yalanı ayıp saymayan, doğruluğu da övgüye değer ve saygı duyulmaya layık bulmayan, dolayısıyla da bunu kendileri için bir ilke edinmemiş olan bir topluluk arasında bulunuyorsa, amacına ulaşmada bir araç olarak yalan ve doğruluktan herhangi birisini seçmede özgürdür. O böyle bir kimsenin durumunu, elindeki iki dirhemden birisiyle amacına ulaşması mümkün olan birisinin durumuna benzetir. Nitekim bu kimse de amacına ulaşmak için dirhemlerden herhangi birisini sarfetmekte serbestir.²³² Halbuki Mu'tezileden Ebu Haşim (ö.321/933)'e göre, durum bunun tamamen tersidir. O, böyle bir kimsenin hiç tereddütsüz doğruluğu tercih edeceğini savunur. Zira ona göre, doğruluk kendisinin aslî niteliği olan iyiliği sebebiyle tercih edilir. Yoksa kendisinde bulunan bir faydadan ya da bir zararı önlemesinden dolayı değil.²³³ Onlar açısından bunun neden böyle olduğuna bir sonraki başlık altında ayrıca değineceğiz.

Burada açıkça görülmektedir ki, Eş'arîliğin önemli şahsiyetlerinden birisi olan Bakıllânî açısından, vahiy sözkonusu olmadığında doğruluk ve yalan gibi ahlâkî nitelikler, kişiden kişiye ve hatta toplumdan topluma değişen mutlak anlamda göreceli niteliklerdir. Dolayısıyla onların iyi ya da kötü oluşunun akılda bulunan objektif kriterleri yoktur. Bu bağlamda, onların iyiliğini ve kötülüğünü sadece din belirler.

Kısacası, Mu'tezilîler ve Maturidîler, eşyada ve fiillerdeki kötülüğün ontolojik olarak mutlak anlamda göreceli olduğunu kabul etmekle birlikte, ahlâkî değerlilik açısından mutlak surette göreceli olduğunu kabul etmez. Çünkü onlar, her ne kadar fiil iyi ya da kötü gibi birtakım nitelikleri bazı durum ve şartlara bağlı olarak kazanmış olsa da, aynı durum ve şartlar karşısında herkesin aynı hükmü vereceği kanaatindedirler. Bu

²³⁰ A.g.e., 82.

²³¹ A.g.e., 56.

²³² Bakıllânî, *Kitabu't-Temhîd*, (tahkik: Şeyh İmaduddin Ahmed Haydar), Beyrut, 1987, 149; Gölcük, *Kelam Açısından İnsan ve Fiilleri*, 272-273.

²³³ Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VI, (et-Ta'dîl ve't-Tecvîr), 214-215.

açından onları **göreci mutlakçılar** olarak kabul edebiliriz. Eş'arîlere gelince, onlar bu konuda ontolojik alandan ziyade ahlâkî alanla ilgilenmişler ve bu alanda tam bir göreceliğin bulunduğunu kabul etmişlerdir. Onlara göre, bu alanlarda dinin dışında hiçbir objektif kriter yoktur. Bu nedenle insanlar, belirli tutum ve davranışlar hakkında, mutlak anlamda iyi ya da kötü hükmünü verebilmek için, vahyi beklemek zorundadırlar. Dolayısıyla onlar, vahyin kapsamı dışında kalan davranışlara ya da henüz vahye muhatap olmayan insanların davranışlarına ilişkin olarak mutlak bir göreceliği savunmuşlardır. Bu durumu Bakıllânî'nin doğruluk ve yalan hakkında verdiği örnekte açıkça görmekteyiz. Ancak burada, filozofların aksine kelimacıları son derece ilgilendiren bir sorun daha vardır. Bu, iyi ve kötü -her ne kadar Eş'arîler bunu kabul etmese de- objektif kriterlere nisbetle ortaya çıkan göreceli nitelikler olduğuna göre, aklın değer koymada mutlak anlamda yetkin olduğunu söyleyip söyleyemeyeceğimiz meselesidir. İşte bu epistemolojik sorun, kelimacılar arasındaki en büyük ihtilaf sebeplerinden bir tanesidir. Bundan sonraki başlık altında bu konuyu ele alacağız.

3. Kötülüğün Epistemolojik Dayanakları

Fiillerin ahlâkî değerlilik açısından mutlak mı yoksa göreceli mi oldukları sorunu ele alınca, elbette ki akla gelen ilk husus, bu konuda aklın hüküm verme yetkisine sahip olup olmadığı ya da aklın yanında başka hangi kriterlerin bulunduğu meselesidir. "Acaba akıl, eşyanın **husn** ya da **kubh** oluşunu idrak edebilir mi?" "Tek başına iyi ve kötünün bilgisine sahip olabilir ve bunları belirleyebilir mi?" İşte bu türden epistemolojik sorulara, İslam Kelamı'nda "Husn ve Kubh" meselesine ilişkin tartışmalar çerçevesinde yer verilmektedir.

Husn ve kubh meselesi, eşyanın bilgisine bağlı bir konu olduğu için epistemolojinin de konusudur. İnsanın, eşyanın objektif bilgisine ya da kısaca, nesnel bilgiye ulaşıp ulaşamayacağı konusu, felsefe alanında da çokça tartışılmıştır.²³⁴ Ancak biz, burada daha çok işin ahlâkî boyutunu ele alacağımızdan, konuyu fazla dağıtmamaya özen göstermek durumundayız. Bizim için asıl önemli olan sorun, insanın objektif bir iyi ve kötü anlayışına sahip olup olamayacağını ya da İslam kelimacılarının çoğunun ısrar ettiği gibi, ahlâkî ve dînî değerlerin sadece vahyin konusu olduğunun; aklın bu meseleler de hiçbir rolünün bulunmadığının geçerliliğini araştırmaktır.

Gerçekten, insanın dinden önce iyiyi ve kötüyü tespit edip edemeyeceği meselesi, klasik kelamın en tartışmalı konularından bir tanesidir. O, bazılarının göre, tek başına

²³⁴ Konunun geniş bir değerlendirmesi için bkz., Hüseyin Atay, **Bilgi Teorisi**, A. Ü. İ. F. Dergisi, c. XXIX, Ank., 1987, 1-39.

yolunu bulabilecek melekelerle donatılmış hür bir varlık, diğer bazılarına göre ise, vahiy bilgisi olmadan tek bir adım bile atamayacak kadar aciz ve zavallı bir varlıktır.

Kelam'da, husn-kubh konusunu teorik planda ilk ortaya atan kimsenin Cehm b. Saffan olduğu söylenmektedir. Cehm, "bilgiler, vahiyden önce akıl tarafından zorunlu olarak bilinir" demiştir.²³⁵ Ahlâkî değerler sözkonusu olunca, bu, kısaca şu anlama gelmektedir: "Aklın, eşyada ve davranışlardaki iyi ve kötüyü keşfetmesi mümkündür. O, iyi olanı yapmayı gerekli kılar, kötü olanı yapmaktan da sakındırır. Aklın, bizzat kendisi bunları kavrar ve vahiyden önce tek başına bu misyonunu yerine getirir."²³⁶

Estetik alanda olduğu gibi ahlâkî alanda da iyi ve kötünün tespit edilebilmesi için ayırdetme (*temyiz*) gücünün olması gerekmektedir. Kelamcılar arasında insanın estetik alanda bir temyiz gücünün olduğu konusunda ihtilaf yoktur. Ahlâkî alana gelince, iki farklı bakış açısı ortaya çıkmaktadır. Mu'tezileye ve Maturidîlere göre, insan ahlâkî alanda da temyiz gücüne sahip olan bir varlıktır. Eş'arîlere göre ise, insanın ahlâkî alanda böyle bir gücü yoktur. Bu alanda iyi ve kötüyü sadece din belirleyebilir.²³⁷

Kelamî ekoller arasındaki bu ayrılık, onların eşyaya bakış açılarının farklı olmasından kaynaklanmaktadır.²³⁸ Mu'tezileye göre, eşya ve fiiller, belirli durum ve şartlara bağlı olarak kazandıkları nitelikleri itibarıyla iyi ya da kötüdür.²³⁹ Eşyadaki bu nitelikleri değerlendiren ise akıldır. Burada temel ölçü olarak övgü ve yergi alınmıştır. Övülen fiiller iyi, yerilen fiiller ise kötüdür.²⁴⁰ Diğer taraftan akıl, iyi ve kötünün, iyilik ve kötülük yönünü bildiği zaman doğrudan onların güzel ya da çirkin olduklarına hükmeder. Mesela, akıl bir şeyin zulüm, yalan ve nankörlük (*küfrü'n-ni'me*) olduğunu bilirse, onun çirkin olduğunu da bilir.²⁴¹ Çünkü bunlar, yetkin olan her aklın zorunlu olarak bildiği şeylerdir. Eğer böyle olmasaydı hiçbir zaman bilinemezlerdi.²⁴² Onlara göre, aklın eşyadaki iyilik ve kötülük yönlerini, dolayısıyla vâcibi ve çirkin olanı zorunlu olarak bilmesi teklifin asgari şartlarından. Bununla birlikte onlar, insanın bütün fiillerin niteliklerini zorunlu olarak bildiğini iddia etmemektedirler. Aksine, sadece onun kendisiyle alakalı olan fiilleri zorunlu olarak bilebileceğini söylemektedirler. Dolayısıyla insanlar arasında bu tür fiillerde bir ihtilafın bulunmadığını, ihtilafın bunların dışındaki fiillere ilişkin olduğunu ileri sürerek, Cebriyye'nin kendilerine yönelttiği itirazları

235 Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 81; Hayyat, *el-İntisar*, Beyrut, 1957, 181,222.

236 en-Neze'âtü'l-Maddiyye fî'l-Felsefeti'l-Arabiyye el-İslamiyye, Beyrut, 1988, I, 603.

237 Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Mısır, 1325H., VIII, 181vd.

238 Bu konuda geniş bir değerlendirme için bkz., Recep Kılıç, *Ahlâkın Dinî Temeli*, Ank., 1992, 85 vd.

239 Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VI, (et-Ta'dîl ve't-Tecvîr), 57,61.

240 Kadı Abdülcebbar, *el-Muhtasar fî Usûli'd-Dîn*, (İmam Kasım er-Rassi, *Rasâilu'l-Adl* içerisinde), Mısır, 1971, I, 204.

241 A.g.y.

242 Kadı Abdülcebbar, *el-Muhîr Bi't-Teklîf*, (tahkik; es-Seyyid Azmi), Mısır, tsz., 234.

göğüslemiş olmaktadırlar. Zira onlara göre, fiilin failiyle olan ilişkisini ve onun konumuna bağlı olarak oluştuğunu bilmediğimiz sürece, onun ondan çirkin olarak çıktığına hükmedemeyiz.²⁴³

Mu'tezileye göre, hem çirkin (kubh)²⁴⁴ in niteliklerini hem de bu niteliklerin bulunduğu çirkinin çirkinliğini bilmek zorundayız. Bunun için de düşünmemiz gerekmektedir. Kadı Abdülcebbar bunu şöyle izah eder: "Fiilin çirkin olmasını gerektiren niteliğin ortaya konması için bir tür düşünmeye ihtiyaç vardır. Bu nitelikler belli olduğu ve mesela, zulmün ve yalanın çirkin oluşunu gerektiren niteliği bildiğimiz zaman, bunu, içerisinde bu niteliğin bulunduğu her fiile uygulayabiliriz. Bizim, fiilin çirkin oluşunu bilebilmemiz, yalnızca onun çirkin oluşunda etkili olan niteliği bilmemizle mümkündür. Bununla onun çirkinlik yönünün, bu nitelik üzerine gerçekleşmesinden ibaret olduğunu bilmeyi kastetmiyoruz. Çünkü bu, ayrıca düşünmeyi gerektiren bir husustur. Dolayısıyla bununla, sadece onun çirkinlik yönünü bilmeyi kastediyoruz. Nitekim eğer zulmün adalet ve insaf ölçülerine göre olduğuna inanılırdı, onun çirkinliği bilinemezdi."²⁴⁵ Bu bakımdan ancak onun zulüm olduğuna inanıldığı takdirde çirkin olduğu bilinebilir. Çirkindeki çirkinlik sebebinin zulüm olduğu bilindiği takdirde de onun dışındaki diğer şeyler ona kıyas edilir. Bu türden olan (düşünmekle bilinebilen) bütün çirkinler, iki kısma ayrılır: **Birincisi**, çirkinliğinin bilinmesinde çirkinlik yönünün bilinmesi yeterli olanlar. Çünkü çirkinlik yönünün bilinmesi, ancak çirkinin bilinmesiyle birlikte olur. Zulüm, cehalet, saçmalık, zarar vb. fiiller bu türdendir. Nitekim biz, bu fiillerden herhangi birinde sözkonusu niteliklerle birlikte sadece çirkinin bulunabileceğini biliriz. **İkincisi** ise, yalan gibi, niteliklerini bilmekle birlikte, kendilerini ancak ek bir düşünceyle bilebileceğimiz cinsten olanlardır. Biz, yalanın yalan olduğunu bildiğimiz halde, ondan bir faydayı elde etmemiz ve bir zararın önüne geçmemiz sözkonusu olduğu zaman, onun çirkin olduğunu bilemeyiz. Halbuki onun çirkin olmasının sebebi, yalan olmasıdır. Zira biraz düşündüğümüz takdirde, bir yarardan ya da bir zararı ortadan kaldırmaktan uzak olan yalanın, sadece yalan oluşundan dolayı çirkin olduğunu biliriz. Nitekim faydasızlık ve gereksizlik, yalan için olduğu gibi doğru için de mümkündür. O halde onun çirkin olmasının tek sebebi yalan olmalıdır. Bu da her yalanın çirkin olmasını gerektirir."²⁴⁶

243 A.g.e., 234-235.

244 Kubh'un tanımı için bkz., Giriş, II, A.

245 Yani burada öncelikle fiilin, yalan ve zulüm oluşu gibi, çirkinlik sebebinin, daha sonra, fiilin bizzat kendisinin bu niteliklere uygun olarak gerçekleşip gerçekleşmediğini bilmemiz gerekiyor. Ancak bu ikincisini anlamak için ayrıca araştırmaya ihtiyaç vardır. Nitekim yukarda da belirtildiği gibi, zulmün insaf ölçülerine göre yapıldığına inanılırsa, çirkin olduğu bilinemez. Bu nedenle, onun gerçekten zulüm olup olmadığını tespit etmek için düşünmeye ihtiyaç vardır. (Bkz., Semih Dağım, *Felsefetü'l-Kader Fî Fikri'l-Mu'tezile*, 282-283.

246 Kadı Abdülcebbar, *el-Muhît Bi't-Teklîf*, 235. Krş., Semih Dağım, *Felsefetü'l-Kader Fî Fikri'l-Mu'tezile*, 282.

Onlara göre, dinin kötü ve çirkin saydığı şeylerin çirkinliğini de akıl yürütmekle biliriz. Mesala, din açısından herhangi bir şeyde zarar bulunduğunu bilirsek, tıpkı bir zararı ortadan kaldıran şeylerin zorunluluğunu akılla bildiğimiz gibi onun çirkinliğini de akılla biliriz. Bununla birlikte kimin kafir, fasık vb. olduğunu, sadece dinin rehberliğiyle bilebiliriz. Eğer bunları akılla bilebilseydik, kötülüklerini de akılla bilebilirdik.²⁴⁷

Ehl-i Sünnet'e göre ise, hangi durum ve şarta nisbet edilirse edilsin, eşya hakkında dinin hükmü olmadan hüküm vermemiz mümkün değildir. Onun iyi ve kötü oluşunu sadece din belirler.²⁴⁸ Bu bakımdan birinci gruba göre, aklın övdüğü ve yerdığı iyi ve kötü, ikinci gruba göre ise, sadece din adına kanun koyucunun (şâri') övdüğü ve yerdığı iyi ve kötüdür.²⁴⁹

Ehl-i Sünnet içerisinde, Maturidî gibi farklı düşünenler de vardır. Ona göre, "Allah insanları denemek için yaratmıştır. Bunun için de onlara övülen ve yerilen fiilleri ayırdetme (*temyiz*) gücü vermiştir. Dolayısıyla onları, yerilen fiilleri çirkin, övülenleri ise güzel görececek şekilde donatmıştır. Onlar bunun sayesinde kendilerine faydalı olanlara meyleder, zararlı olanlardan da kaçınırlar. Hatta tabiatlarının meylettiği birçok şeyin, sonuçları itibariyle kötü olduğunu bilirler."²⁵⁰ Maturidî'nin bu yaklaşımı, Mu'tezilî görüşle paralellik arz etmektedir. Mu'tezilî anlayışta, bu görüş şöyle ifade edilir: "Biz, duyularımızla algıladığımız şeyleri (*müdrekar*) kavradığımız gibi, fiillerin iyi ve kötü olanlarını da kavrarız."²⁵¹ Biz direkt olarak adaletin, doğruluğun ve kadirşinaslığın iyi olduğunu bildiğimiz gibi, zulmün, yalanın ve nankörlüğün de kötü olduğunu biliriz.²⁵² Câhız (ö. 150/255)'ın, Bağdat Ekolü'nün kurucusu olan Bîşr b. el-Mu'temir (ö. 210/825)'den naklettiği bir şiir bu düşünceyi çok güzel özetlemektedir:

Ne mükemmel bir gözçüdür şu akıl,
Ve ne güzel bir arkadaşır, darlıkta ve genişlikte
Ne güzel bir hakimdir, sonuca götürmekte.
Görülenden görülmeyenin hükmünü çıkaran
Onunla hareket eden kimseler arasında
İyiyle kötünün arasını ayıran!²⁵³

Eş'arîler'e gelince, onlar aklın iyiyi ve kötüyü tespit etme kapasitesine sahip olduğunu kesin bir dille reddettiler. İcî, "Allah neyi dilerse ona hükmeder"²⁵⁴ şeklindeki ayeti referans göstererek, bunu şöyle ifade etmektedir: "Biz kesinlikle aklın hükmünü

247 A.g.y.

248 Şehristânî, *Nihayetü'l-Akdam*, 370-371. Krş., Sa'duddîn et-Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, (tahkik; Abdurrahman Umeyre), Beyrut, 1989, III, 282 vd.

249 Bkz., a.g.y.

250 Maturidî, *Kitâbü't-Tevhid*, 221.

251 Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VI, (et-Ta'dîl ve't-Tecvîr), 18.

252 A.g.e., VI, (et-Ta'dîl ve't-Tecvîr), 57-58.

253 Câhız, *Kitâbu'l-Hayavân*, VI, 292

254 Maide, 5/1.

reddediyoruz."²⁵⁵ O, Eş'arîler'in bu koundaki fikrini şöyle özetler: "İyi ve kötüyü din tespit eder ve açıklar" Cürcânî, bu ifadeyi yorumlarken "dinin açıklamasından önce fiiller için ne iyilik ne de kötülük sözkonusudur"²⁵⁶ demektedir.

Onlara göre, fiili, nitelikleri, amaçları ve övgüyü ve yergiyi haketmeleri açısından tanımlamak mümkündür. Nitelikleri tam olan iyi, eksik olan kötüdür. Amaca uygun olan iyi, olamayan kötüdür. Dünyada övgüyü, ahirette sevabı gerektiren iyi, dünyada yergiyi, ahirette cezayı gerektiren ise kötüdür.²⁵⁷ Onlar iyi ve kötünün ilk iki anlamında Mu'tezilîler'le aynı fikri paylaşmaktadırlar. Ancak ikinci anlamdaki iyi ve kötü, "duruma, kişiye ve mekana göre değişmektedir. Bu anlamda hiçbir şey sürekli ya da evrensel olarak iyi ya da kötü değildir. Birisi için iyi olan bir şey, diğerleri için kötü olabilir. Bunun tersi de mümkündür."²⁵⁸ Üçüncü anlamdaki iyi ve kötüye gelince, Eş'arîler bunun ancak vahiyle bilinebileceğini, bu konuda akla kesinlikle yer olmadığını savunmaktadırlar. Bakıllânî'nin ifadesiyle, "akıl için tek başına fiilin iyi ve kötülüğünü tespit etme imkanı olmadığı gibi, bir şeyi yasaklama, serbest bırakma ya da vacib kılma yetkisi de yoktur. Fiile ilişkin bu tür hükümlerin hepsini akıl değil, din belirler."²⁵⁹ Hatta "ilahî yasa koyucu" (Şari') bir hükmü tersine çevirseydi, Onun çirkin saydığı iyi, iyi saydığı da çirkin olurdu."²⁶⁰

Onlara göre, bunun önemli bir dinî gerekçesi vardır: "Eğer fiil bu sonuncu anlamda, özünden, niteliklerinden ya da birtakım karakteristik özelliklerinden dolayı güzel veya çirkin olsaydı, Allah Teala hükmünde özgür (*muhtar*) olmazdı. Halbuki bu sonuç icma ile batıldır. Burada gerekli olan taraf, sadece fiilin bir hükmü bulunmasıdır. Bunun ötesinde, 'akla aykırı olan hükmün çirkin olması' ilkesinin Allah'a uygulanması gerekliliği yoktur. Çünkü aksi takdirde, Onun aklın tercih ettiği hükümle hükmetmesi zorunlu olur ki, bu Onun özgürlüğünü ortadan kaldırmak demektir."²⁶¹ Taftazânî'ye göre, Allah'ın "Biz peygamber göndermedikçe kimseye azab edici değiliz"²⁶² buyruğu da bu görüşe işaret etmektedir.²⁶³

Burada, tenzih anlayışından kaynaklanan Eş'arî hassasiyetinin, doğal olarak kötülüğün tespiti konusuna da yansıdığını görüyoruz. Bununla birlikte birtakım rasyonel gerekçeler de yok değildir. Mesela, "fiil özü gereği güzel ya da çirkin olsaydı, hukuken

255 Cürcânî, Şerhu'l-Mevâkıf, VIII, 196.

256 Cürcânî, a.g.e., VIII, 182, kezâ bkz., Bakıllânî, et-Temhîd, 128.

257 Cürcânî, a.g.e., VIII, 182-183.

258 M. M. Şerif, İslam Düşüncesi Tarihi, İst., 1990, I, 266.

259 Bakıllânî, et-Temhîd, 128.

260 Cürcânî, Şerhu'l-Mevâkıf, VIII, 182; Taftazânî, Şerhu'l-Makâsıd, III, 282-283; Gelenbevî, Haşiye Alâ Şerhi'd-Devvânî, İst., 1272, 439.

261 Taftazânî, Şerhu'l-Makâsıd, III, 288.

262 İsrâ, 17/15; Sa'duddin et-Taftazânî, a.g.e., III, 284.

263 Taftazânî, Şerhu'l-Makâsıd, III, 282.

öldürmekle zulmen öldürmede, terbiye etmek için dövmele işkence etmek için dövmede ve kurtarmak ya da helak etmek maksadıyla söylenen yalan ve doğrudan, güzellik ve çirkinlik bakımından farklılık olmazdı." Diğer taraftan, "Ben mutlaka yarın sana yalan söyleyeceğim diyen adamın durumunda olduğu gibi, şayet bu sözünde de yalancıysa, bu ikisinin bir arada bulunması mümkün olmazdı." Onların bu konuya ilişkin olarak hasımlarına karşı ileri sürebilecekleri çok daha önemli rasyonel bir gerekçeleri ise, **araz teorisi** üzerine temellendirilmiştir. Nitekim arazların tek başlarına varlıklarını sürdürememeleri ve var oldukları anda yok olmaları, Taftazânî'ye hatırı sayılır bir kolaylık sağlamaktadır. Buna göre, "eğer bu iki nitelik, gerçek nitelikler olsaydı, teşvik edici ve engelleyici özellikleri itibarıyla fiilden önce bulundukları için, yokluk türünden olan; (*ademî*) henüz var olmayan güzelliği ve henüz var olmayan çirkinliği gerektirdiklerinden, varlıksal (*subûti*) olurlar ve dolayısıyla fiilin onlarla nitelendirilmesi, niteliğin nitelikle var olması anlamına gelirdi. Daha açıkcası, varlık yoklukla varlık kazanmış olurdu."²⁶⁴ Burada güzellik ve çirkinliğin araz oldukları varsayılmaktadır. Bu açıdan fiilden önce bulunmaları halinde yok sayılacakları için -çünkü arazlar tek başlarına varlık kazanamazlar- gerçek nitelikler olarak kabul edilmeleri, yoklukla varlık kazanmış olduklarının kabul edildiği anlamına gelir ki, bu en azından araz teorisini benimseyen Mu'tezilîlerin de kabul edemeyeceği bir husustur. Nitekim Nazzam'ın dışındaki bütün Mu'tezilîlerin, cevher ve araz teorisini kabul ettikleri kaydedilmektedir.²⁶⁵ Ancak bir Şî'î kelamcısı olan İbnu'l-Mutahhar el-Hillî (ö. 726/1326)'ye göre, böyle bir anlayış, kaçınılmaz olarak "Allah'ın zulüm yapmasının ve zorunlu olanı ihlal etmesinin mümkün olduğunu kabul etme noktasına götürür."²⁶⁶

Mu'tezile ise, bu görüşe farklı açılardan itiraz eder: Birincisi, çirkinin bilgisi, yasağın ve yasaklayıcının bilgisinden önceldir. Diğer taraftan, yasağı (*nehy*) gerektirici bir illet yapmak ya da illet konumuna getirmek çelişkili sonuçlar doğurur: Bu durum, tek bir şeyin, Ahmet'in yasaklaması ve Mehmet'in emretmesinden dolayı hem çirkin hem de güzel olmasını gerektirir. Ayrıca Ahmet'in güzeli yasaklaması için onu çirkin bulması gerekir. Çünkü illet herhangi bir failin fiilinden kaynaklandığı zaman, kesinlikle etkisini gösterir. Bununla birlikte "yasak", itaat edilmesi gerekli olan birisinden meydana geldiği zaman, bu, yasaklananın çirkinliğini zorunlu kılar"²⁶⁷ şeklinde bir prensip ortaya konamaz. Zira yasak, kendisine itaat edilmesi gerekli olan bir efendiden ve babadan meydana gelebilir. Ancak bunların yasakladığı şeylerin her birisinin, güzel ve gerekli olmasının mümkün olmasından dolayı çirkin olmaları gerekmez: Ayrıca şöyle bir soru yöneltilebilir: Allah Teâlâ'ya itaat edilmesinin gerekliliği, yasaktan ve onun işlenilmesinin

264 Taftazânî, a.g.y.

265 Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, İst., 1987, 48.

266 Ormsby, *Theodicy in Islamic Thought*, 234.

267 Kadı Abdülcebbar, *el-Muhît Bi't-Teklîf*, 252.

çirkinliğinden önce olduğuna göre, bu durum yasakla ilişkisinin kurulması halinde, nasıl olur da onun çirkinliğine etkide bulunabilir? Nitekim çirkinlik, sadece yasakla gerçekleşirse, yasak bulunmadığı zaman yasaklanan şeyin çirkinliği ortadan kalkar. Kadı Abdülcebbar bunu bir örnekle şöyle izah etmektedir: Ev sahibinin evine girilmesini yasaklaması, onun bundan hoşnut olmadığı anlamına gelir. O zaman, eve girmenin güzel olabilmesi için ev sahibinin hoşnutluğunun dikkate alınması gerekir. Dolayısıyla hiç kimse, bazı yasaklayıcıların yasağının kazandığı bir hükmü, diğer bazılarının yasağının kazanmayacağını söyleyemez.

Sonra, çirkin, yasak sebebiyle çirkin olsaydı -halbuki biz, çirkinin, ancak çirkinlik niteliğinin genel ya da ayrıntılı olarak bilinmesiyle kavranabileceğini biliyoruz- Allah'ı tanımayan birisinin, oğlunu katlederek malını gasbeden kimsenin bu davranışının çirkin olduğunu bilmemesi ve kendisine kötülük edenle iyilik eden arasında bir fark gözetmemesi gerekirdi. Çünkü onun yasağı bilmesi yasaklayıcıyı bilmesine bağlıdır. Halbuki çirkinin ve güzeli bilmede, Allah'ı inkar edenle Onu bir ve tek olarak kabul edenin aynı konumda olduğu bilinen bir husustur. Burada, çirkinin çirkinliğinin ona ilişkin bir bilgidен değil de ferdin alışkanlıkla kazandığı inançlarından kaynaklandığını söylemek de mümkün değildir. Mesela, zulmün çirkinliği, onun çirkinliğine ilişkin bir inançtan dolayı değildir. Eğer böyle olsaydı, eşyanın varlığının da aynı yolla bilinmesi gerekirdi. Varlığın tanınmasında şüphe duyulması imkansız olduğuna göre, çirkinin çirkinliğinin bilinmesinde de şüphe duyulması imkansızdır. Yine, çirkinin çirkinliğini bilmek, yasaklığını bilmeye bağlı olsaydı, bu, ancak Allah'ı bildikten sonra mümkün olurdu. Allah'ı bilmek hususunda da düşünme ve delil getirmeyi mümkün kılan yetkin bir aklın bulunması gerekmektedir. O halde düşünme ve delil getirme içerisinde yer alan ilkeler (*usûl*) den olan çirkinlerin çirkinliğini bilmek de aklın bir yetkinliğidir. Buna göre, Eş'arilerin anlayışı, bizi -Allah'ı bilmenin düşünme ve delil getirmeye bağlı olmasından dolayı- çirkinin çirkinliğini hiçbir zaman bilemeyeceğimiz sonucuna götürür. Çünkü çirkinin bilmek Allah'ı bilmeye bağlı olsaydı, iki taraftan birisinin tek başına bulunması mümkün olmazdı. Ayrıca akıllı bir kimsenin, Allah hakkında düşünmenin gerekliliğini bilmediği sürece, Onun hakkında düşünmesi gerekmezdi. Kezâ çirkinleri tanıma yollarının tamamı yasağı bilme yolundan ibaret olsaydı, onların hepsinin aynı açıklık ve netlikle bilinmesi ve bu konuda bazılarının diğer bazılarına bir üstünlüğünün bulunmaması gerekirdi. Halbuki zulmün çirkinliğinin, içki içmenin çirkinliğinden daha açık ve net olarak bilindiğinde hiç şüphe yoktur. Dolayısıyla bunların hepsi tek bir metodla bilinseydi ve bazı metodların diğer bazılarından daha açık olması sözkonusu olmasaydı, yasaklığına ilişkin bir bilgi bulunmadığı durumlarda zulmün çirkin olmaması

gerekirdi...²⁶⁸ Kısacası, Mu'tezileye göre, ilahî yasak, ancak çirkinin çirkinliğini ortaya çıkarır; yoksa onun çirkinliğini gerektirmez. Emir de böyledir; o da güzelin güzelliğini ortaya çıkarır; yoksa onun güzelliğini gerektirmez. Onlara göre, bu, çelişkili oldukları anlamına gelmez. Çünkü muhalifleri yasağı gerektirici bir konumda götürken, onlar bunu reddetmekte; yine, muhalifleri çirkinini sadece yasağa bağlarken, onlar çirkinini, bir kısmı akılla, diğer bir kısmı da yasakla bilinen olmak üzere iki kısma ayırmaktadırlar. Daha önce verilen meşhur örneğe dönecek olursak, ev sahibinin, evine girilmesine ilişkin yasağı, onun bu konudaki hoşnutsuzluğunu ortaya koymaktadır. Bu nedenle onun bu konuda rızâsının olması gerekmektedir. Bu açıdan bakıldığında, bir emir bulunmaksızın onun rızâsının bulunduğunu bilmemiz; onun evine girmemizin güzelliğini bilmemiz anlamına gelir. O halde onun yasağı, evine girmemizin çirkinliğini ortaya koymamış olsaydı, onun evine girmemiz güzel olurdu.²⁶⁹

Mu'tezile kötünün, Allah tarafından bizim açımızdan kötü olduğu için yasaklandığını, iyinin de bizim açımızdan iyi olduğu için emredildiğini böyle savunmaktadır.²⁷⁰ Onlara göre, din ve akıl tarafından keşfedilen nitelikler, birbirleriyle uyumludur ve birbirlerini tamamlar. "Din, akılda yerleşmiş bulunan konuları açığa çıkarır ve akılla çatışmaz."²⁷¹

Eş'arîler ise, açık bir şekilde, aklî hükümlerle dînî hükümlerin arasını ayırmaktadırlar. Şehristânî, bu konuyu ilginç bir örnekle şöyle izah eder: "Mükemmel bir fıtrat ve üstün bir akılla donatılmış ve hiçbir dînî ve ahlâkî eğitim görmemiş olan herhangi birisinden, 'iki birden daha çoktur' ve 'Allah onu kınadığı için yalan çirkindir', şeklindeki iki önermeyi değerlendirmesi istense, o kimse, birincisi üzerinde hiç tereddüt etmez, ancak ikincisinde tereddüt eder."²⁷² Çünkü ona göre, birincisi, akıl açısından açık bir hükümdür. Ancak ikincisi, hiçbir dînî ve ahlâkî eğitim almayan, hiçbir toplumun ahlâkî değerleriyle muhatap olmayan bir kimse için açık olmayan bir durumdur.

Şehristânî'nin verdiği bu örnek, ilk planda makul gibi görünse de iyi ve kötünün akıl tarafından tespit edilip edilemeyeceğini izah edebilecek yeterlikte bir örnek değildir. Çünkü burada tartışılan, hiçbir toplum içerisinde bulunmayan ve tek başına yaşamış olan bir insanın ahlâkî değerleri tespit edip edemeyeceği değildir. Aksine, insanların din olmadan, akıl ve tecrübeyle yalan gibi fiillerin çirkin olup olmadığını bilip bilemeyeceği meselesidir. Bir insanın, kendisine yalan söylendiğini kavraması için, kendisine yalan söyleyen ikinci bir şahsın bulunması gerekir. Yani kendisine söylenen sözün gerçek olup

268 A.g.e., 252-253.

269 A.g.e., 253-254.

270 Kadı Abdülcebbar, el-Muğnî, VI, (et-Ta'dîl ve't-Tecvîr), 52 vd.

271 el-Muğnî, XIV, 23; Cürçânî, Şerh, VIII, 182.

272 Şehristânî, Nihayetü'l-Akdam, 371-372.

olmadığını test edebileceği bir ortamın bulunmasına ihtiyac vardır. Her akıllı insanın, böyle bir ortam içerisinde kendisine söylenenin doğru olup olmadığını tespit etmesi kadar doğal bir şey yoktur. Çünkü insan ikinin birden büyük olduğunu, nasıl ikinin bire nisbetine bakarak söylüyorsa, kendisine söylenen bir sözün doğru olup olmadığını da söylenen sözün dış dünyadaki gerçekliğine nisbetle tespit edebilir. Kişi, eğer kendisine söylenen sözün karşılığını dış dünyada bir realite olarak görememişse ve bunun sonucunda da bir zarara uğramışsa, doğal olarak yalanın çirkin olduğuna hükmedebilir. Zira hiçbir akıllı insan, kendisine verilen zararın çirkin olduğunu bilemeyeceğini iddia edemez: Bu insanın fıtrî bir özelliğidir. İşte Eş'arîlerin dikkate almadığı husus budur. Nitekim Kur'an'da da fıtratın fiillerin iyiliğini ve kötülüğünü ayırdetme gücüne sahip olduğuna işaret eden birçok ayet mevcuttur. Mesela, bunlardan birkaçı şöyledir: "O (Peygamber) kendilerine iyiliği emreder, fenalıkları yasaklar, onlara temiz şeyleri helal, murdar olanlarını haram kılar..."²⁷³ "Şüphesiz, Allah, adaleti, iyiliği ve akrabaya vermeyi emrediyor. Zinayı, fenalıkları ve insanlara zulüm yapmayı da yasak ediyor..."²⁷⁴ "Deki: 'Rabbim adaleti emir buyurdu.'"²⁷⁵ "Deki: 'Rabbim ancak fuhşiyatı; açığını kapalıısını, her türlü günahı ve haksız isyanı... haram kıldı.'"²⁷⁶ "Ey peygamber! "Helal, hoş şeylerden yeyin ve yararlı işler yapın"²⁷⁷ "Kendilerine hayırlar işlemeyi vahyettik."²⁷⁸

Bu ayetlerde, iyiliğin, fenalığın, temiz şeylerin, murdar olanların, adaletin, zulmün ve fuhşiyatın tanımı yapılmamıştır. Her ne kadar, zina gibi bir takım fiillerin kötülük kategorisinde bulunduğu gösterilmiş olsa da bunların keyfiyeti açıkça belirtilmemiştir. Çünkü insanın doğası, kötülüğü, adaleti ve zulmü tespit edebilecek yetilerle donatılmıştır. Nitekim Mu'ezilenin iddia ettiği gibi, vahyi bir değer olarak kabul etmeyen toplumlarda, onun yerine konan başka değerler uğruna iyiliğin yapıldığını ve kötülükten de kaçınıldığını müşahade etmekteyiz. Dolayısıyla bu tür ayetlerden, iyiliğin ve kötülüğün tespiti noktasında vahyin rolünün onları tespit etmekten ziyade insanları iyiliğe yöneltmek ve kötülükten sakındırmak, diğer bir deyişle teşvik etme ve caydırıcılık olduğu anlaşılmaktadır. İnsan akıllı olduğu kadar duygular ve tabii eğilimlerle de donatılmış bir varlık olduğundan, zaman zaman duygularını ve tabii eğilimlerini aklının kontrolü altında tutmayı ihmal edebilir. Bu nedenle birtakım teşvik edici ve caydırıcı niteliği olan haricî faktörlere ihtiyaç vardır. İşte vahye duyulan ihtiyaç bu noktada ortaya çıkmaktadır. Burada, vahyin tek rolünün insanı iyi ve kötü karşısında uyarmak olduğunu

273 A'raf, 7/157.

274 Nahl, 16/90.

275 A'raf, 7/29.

276 A'raf, 7/32.

277 Mü'minun, 23/51.

278 Enbiya, 21/ 73.

iddia etmiyoruz. Sadece, en azından evrensel nitelikte olan iyilik ve kötülüklerin tespitiyle ilişkin olarak böyle bir rolünün bulunduğu iddiasının daha doğru bir tespit olarak gözüktüğünü ifade etmek istiyoruz.

Eş'arîler, bu noktada Mu'tezileyi anlamamış gözükmektedir. Mu'tezile, hiçbir zaman Allah ile insan arasındaki ibadet ilişkisini düzenlemede, aklın vahye muhtaç olmadığını iddia etmemiştir. Onlar, fiillerin sadece kazandıkları bir takım niteliklerden dolayı iyi ve kötü niteliklerini kazandığını; yani iyi ve kötünün objektif olduğunu iddia etmişlerdir. Bu bağlamda sözkonusu olan, namaz oruç ve hac gibi ibadetlerin tespiti değildir. Aksine, bunların akıl tarafından iyi olduklarının kavrandığı, daha doğrusu, insan açısından aslah oldukları için emredildiği hususudur. **Aslah** konusu tartışmalı olmakla birlikte, husn ve kubhla ilişkisi açısından yadsınacak bir düşünce değildir. Yani Allah'ın emrettiği şeylerin, insan açısından iyi olduğu için emredilmiş olmasının dinin esasıyla çelişebileceğini söylemek güçtür. İşin bu tarafında tartışma olması anlamsız görünmektedir. Bu bakımdan asıl tartışma, "aslah"ın Allah'a zorunlu olup olmadığı meselesindedir. Kadı Abdülcebbar'ın ifadelerine baktığımızda, bunun ahlâkî anlamda bir zorunluluk olduğunu görmekteyiz. Ona göre, "Allah fiillerini ne kendi yararı için ne de zorlayıcı bir etkenin cebri altında yapar. Allah, tıpkı bizim gibi zorunlu olanı tespit eder ve onu yerine getirir."²⁷⁹ Çünkü zorunluluk, zorunlunun tabiatından kaynaklanmaktadır. Yani adalet tabiatı gereği yapılmayı, zulüm de tabiatı gereği yapılmamayı gerektirir. Bu anlamda, Allah'a haricî bir kuvvetin baskısı sözkonusu değildir. O, zorunlunun tabiatı gereği onu yapmak durumundadır. Bununla birlikte, Mu'tezilîler'in bu konuyu ele alırken kullandıkları üslubun çok sert ve kışkırtıcı olduğu da bir gerçektir. Onlar, belki bir hakikati ifade ederken, maksadın tam olarak anlaşılmasını engelleyecek bir üslup kullandıklarından doğru olarak anlaşılamamışlardır. Hatta zaman zaman, Nazzam'ın yaptığı gibi samimi bir dindarın asla kabul edemeyeceği ifadeler de kullanmışlardır.²⁸⁰

Maturidîlere göre de akıl fiilin iyi ve kötü olduğunu kavrama yetisine sahiptir.²⁸¹ Akıl, fiillerin aslî nitelikleri itibariyle iyi ve kötü olduklarını tespit edebilir. Mesela o, ilmin iyi, bilgisizliğin kötü olduğunu, kezâ adaletin iyi, zulmün kötü olduğunu, dinden önce tek başına tespit edebilir. Yine, fiiller amaçları itibariyle de iyi ve kötü olarak değerlendirilebilir. Mesela, Zeyd'in ölümü dostlarına göre acı ve kötü, düşmanlarına göre ise iyi ve güzeldir.²⁸² Bu noktalarda, Hanefîler ve Maturidîlerle Mu'tezile arasında bir çekişme yoktur. Onlar arasındaki asıl çekişme, ilahî hükümle bildirilen iyi ve kötünün, tek başına akıl tarafından kavranılıp kavranılamayacağı ve en önemlisi de aklın iyi ve

279 el-Muğnî, XIV, 14.

280 Bu ifadeler için bkz., Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 97-98.

281 Beyadî, *İşârât*, (tahkik; M. Zahid Kevserî), İst., tarihsiz., 75-76; İbn Hümmam, *Müsayere*, I, 151.

282 İbn Hümmam, *Müsayere*, I, 151.

kötüyü emredici ve yasaklayıcı konumda bulunup bulunmadığı hususundadır. Mu'tezileye göre, bu anlamda da iyi ve kötü aklîdir. "Akıl, bir şeyin çirkin olduğunu kavradığında, onu yasaklayan ilahî hükme rağmen, onu işlemesinin cezayı gerektireceğini, yine nimet verene şükretmeyi terketmenin çirkinliği gerektirmesini kavradığı gibi, fiilin güzelliğini kavradığında, Allah'ın onu gerekli kılan hükmünden dolayı onu işlediğinde sevaba, terkettiğinde de cezaya çarptırılacağını bilir."²⁸³ Yani akıl, Allah'ın yasaklamasından ve emrinden önce fiilin iyiliğini ve kötülüğünü bilir. O, vahiyle sadece hakkında ilahî emir bulunan güzel fiili işlediğinde sevaba, terkettiğinde cezaya çarptırılacağını; hakkında ilahî yasak bulunan çirkin fiili işlediğinde de ceza göreceğini kavrar. Çünkü Onlara göre, fiiller birtakım şartlara bağlı olarak kazandıkları nitelikleri itibarıyla iyi veya kötü, ya da Cübbâiye'nin ifade ettiği gibi, kendilerinde bulunan bir niteklikten dolayı iyi veya kötü olurlar.²⁸⁴

Hanefîler, iyi ve kötünün, eşyanın ve fiillerin kendilerine ait niteliklerinden kaynaklandığı konusunda Mu'tezileye katılmakla birlikte²⁸⁵ aklın, Ramazanın sonunda oruç tutmanın güzel; Şevvalin birinci günü oruç tutmanın ise çirkin olduğunu kavradığını, dolayısıyla dinin sadece bunların güzelliğini ve çirkinliğini ortaya çıkardığını kabul etmelerine itiraz ederler.²⁸⁶ Çünkü onlara göre, akıl iyiyi ve kötüyü anlama da bir araçtır. Onun, iyiyi gerekli kılma ve kötüyü yasaklama yetkisi yoktur. Bu yetki, sadece Allah'a aittir.²⁸⁷

Bazı Maturidîler'e göre ise akıl, dinden önce zarar veren yalanın yasaklanması gibi şeyleri düşünceyle kesbederek bilebilir. Ancak çoğu hükümleri bilemez. Maturidîlerin Mu'tezilîlere asıl karşı çıktığı nokta, Allah'a aklın güzel bulduğunun varlığını, çirkin bulduğunun da yokluğunu zorunlu görmeleridir.²⁸⁸

Hanefîler ile Mu'tezilîler ve Eş'arîler arasındaki fark, Zeynüddin Kasım el-Hanefî'nin el-Müsâyere'ye yazdığı Haşiyesi'nde şöyle ifade edilmektedir: "Hanefîlere göre, hüküm veren ve vacip kılan Allah'tır. Bu çerçevede, akıl ve düşünceye, hüküm koyma yetkilerinin olmamasından dolayı mutlak bir fonksiyon yüklenemez. Ayrıca, akıl tek başına teklifin şartlarından kabul edilemez. Çünkü fiiller, yaratma bakımından sadece Allah'a aittir. Diğer taraftan, vehim de çoğu zaman ona karşı direnmektedir. Bu nedenle, akıllı olan bir kimse, ergenlik çağına ulaşmadan önce iman etmekle emredilmez."²⁸⁹ Halbuki Mu'tezilîlere göre, akıl iyiyi ve kötüyü tanımada ve onlara ilişkin hüküm koyma

²⁸³ İbn Hümmam, Müsayere, I, 152.

²⁸⁴ A.g.y.

²⁸⁵ A.g.e., I, 154.

²⁸⁶ A.g.y.

²⁸⁷ A.g.e., I, 158.

²⁸⁸ A.g.e., I, 158-159.

²⁸⁹ A.g.e., I, 155.

da mutlak bir fonksiyona sahip olduğundan, tek başına teklifin şartlarından kabul edilmektedir. Hanefîler ile Eş'arîler arasında ise, iki açıdan fark vardır. Birincisi, Hanefîlere göre, akıl iyiyi ve kötüyü, eşyaya yönelmesinden sonra Allah'ın kendisinde yarattığı bir ilimle, apriori olarak (bilâ kesb), ya da düşünce ve deneyle (bi'l-kesb) bilir. İkincisi, aklın din gelmeden önce, Hz. Peygamber'i tebliğinin başlangıcında tasdik etmenin vacib, yalanlamanın ise haram oluşu gibi, dinin dayandığı hususlarda söz sahibi olması zorunludur. Çünkü aksi takdirde kısır döngü ve teselsül gerekli olurdu. Yani aklın, peygamberi tasdik etmenin gerekli oluşunu ortaya koyma yetkisi olmayınca, hiçbir zaman peygamberi tasdik etmesi mümkün olmazdı. Oysa Eş'arîlere göre, onun görevi, sadece hitabı anlamak ve nakledeni doğrulamaktır. Bunun ötesinde, onun iyi ve kötünün, iyilik ve kötülük yönlerini tanıması ve bilmesi mümkün değildir.²⁹⁰ Bakıllânî bu durumu çok daha ileri bir noktaya götürerek, sadece dînî ve ahlâkî alana ilişkin değil, tabiata ve daha genel anlamda maddeye ilişkin tüm bilgilerimizin de kaynağının vahiy olduğunu iddia eder. Mesela, ona göre, insanların başlangıçta yeryüzüne dağıldıklarında, gıdaları, ilaçları ve öldürücü zehirleri tanıyabilecekleri herhangi bir aklî metodları yoktu. Kezâ onların gözlemlerinde ve diğer duyu tecrübelerinde, bu tür şeyleri gösteren ya da bunlardan muhtaç oldukları şeylerin bilgisini kavramalarını sağlayan herhangi bir vasıtaları da bulunmamaktaydı. Dolayısıyla bunlar zorunlu olarak bilinebilen şeylerden değildi. O, bu tür bilgilerin, insanlar tarafından kendilerinin ve hemcinslerinin bedenlerinde yapılan deney ve tecrübelerle bağlı olarak çok eskiden beri bilindiği iddiasına şöyle cevap verir: "Bu durum ilahî hikmete aykırıdır. Çünkü Allah, insanlara zehirleri, bedenlerine yararlı olan gıdaları, hastalıkları iyileştiren ilaçları, onların kendilerini ve hemcinslerini telef etmeden; onları deney ve uzun tecrübelerde bulunma zahmetine sokmadan da öğretmeye kadir. Nitekim kendisine muhtaç olan çocuklarına ya da sevdiği kimselere, çıkarlarının kendilerine zarar verecek şeylerden kaçınmalarında, faydalı olan şeyleri elde etmelerinde ve hayat damarlarının kurumamasında olduğunu öğretmeye muktedir olduğu halde bunu yapmayan ve onları bazılarının zarar göreceği ve helak olacağı deney ve tecrübelerle mecbur bırakan herhangi bir kimsenin hakîm olmadığı herkes tarafından kabul edilen bir husustur."²⁹¹ Bakıllânî, eşyaya ilişkin tüm bilgilerin duyu ve akıl vasıtasıyla edinilebileceğini savunan Mu'ezilenin karşısına bir başka güçlük daha çıkarır. Ona göre, insanın deney ve tecrübe konusu edilmesinden doğabilecek sakıncalardan kurtulmak için, bu tür bilgilerin hayvanlar üzerinde yapılan deney ve tecrübelerle elde edildiğini ileri sürmek de Mu'tezile açısından pek emin ve tutarlı bir yol olarak görülemez. Zira Mu'tezilî anlayışa göre, hayvanları telef etmek çirkindir. Eğer Allah, insanlara hayvanları telef etmeksizin bu tür bilgileri öğretmeye kadir olduğu halde

290 A.g.y.

291 Bakıllânî, et-Temhîd, 150-151.

onların deney ve tecrübeler yüzünden helak olmalarına izin verirse, onların kendi kriterlerine göre sefih ve hikmetsizce bir iş yapmış olur. Çünkü bu durumda, insanlarla acı çeken ve haz duyan bütün hayvanlar arasında hiçbir fark yoktur.²⁹²

Burada, temelde her iki ekol arasındaki metod farklılığını hatırlamamızda yarar vardır. Mu'tezile, bu tür problemlere ilahî fiilleri insanî fiillere kıyaslayarak çözüm üretirken, Ehl-i Sünnet, bazı konularda Mu'tezile gibi hareket etse de ilahî irade ve kudret sıfatlarının zarar görmemesine özen gösteren bir anlayışla çözüm arar. Gerçekten de bu açıdan bakıldığında, sorun her iki ekolün ilahî sıfatlar konusundaki yaklaşımlarına kadar uzanmaktadır.²⁹³ Mu'tezilîler, Allah'ın zâtıyla sıfatlarını aynı gördüklerinden, sadece ilahî zâtı tenzih etmeyi düşündüler.²⁹⁴ Ehl-i Sünnet ise ilahî sıfatları ilahî zattan ayrı görmemekle birlikte, zatının aynı olduğunu da söylemedi. Dolayısıyla onlar, hem ilahî zâtı hem de ilahî sıfatları tenzih etmek zorunluluğunu hissettiler.²⁹⁵

Bu yaklaşımlarından dolayı bazı Mu'tezilîler, Allah'ın irade ve kudret sıfatlarını sınırlamada bir sakınca görmediler. Mesela, Nazzam çok rahat bir şekilde, "güçlü ve ulu Allah'ın, kullarına iyilikleri dışında bir şey yapmaya gücü yetmez"²⁹⁶ diyebilmiş ve bunu Allah'ın birliğine zarar veren bir düşünce olarak algılamamıştır. Çünkü ona göre, ilahî sıfatların değil, ilahî zatın zarar görmemesi önemliydi. Diğer taraftan bu, Ehl-i Sünnet açısından Allah'ın kudretini sınırlamak, hatta dolaylı olarak Allah'tan başka yaratıcıların varlığını kabul etmek anlamına geleceğinden kabul edilebilecek bir düşünce değildi.

Mu'tezileye göre, fiil hakkında iyi ya da kötü hükmünü vermek, birtakım objektif kriterlere bağlıdır. Yoksa, ona ilişkin olan bu nitelikler, sadece ilahî emir ya da yasaktan kaynaklanmış değildir. Allah, doğruluğu iyi olduğu için emretmiş, yalanı da çirkin olduğu için yasaklamıştır. Fiiller, kendilerini belirginleştiren birtakım niteliklerden dolayı iyi ya da kötü olarak nitelendirilirler. Zulüm kötüdür; çünkü o, bir zarar içermektedir ve kendisinde hiçbir fayda yoktur ya da başkasına haketmediği bir zarar vermektedir...²⁹⁷ Dolayısıyla akıl, her fiilde mevcut olan güzelliği ve çirkinliği olduğu gibi ortaya çıkaran bir kaşıftır. Bu bakımdan fiile kötülük, bilgisizlik, saçmalık, faydadan çok zarara yol açma ve hakedilmemiş bir acı verme açılarından bakmak gerekir. Onun, aktif kötülüklerden olduğu ve failinin kınanmasının gerekliliği, bu yönleriyle bilinir. Fiilin çirkinlik niteliklerine sahip olmadığı, zarardan çok fayda sağladığı, bir zararı ortadan kaldırdığı, hakları verdiği ve yararlı olduğu bilinirse güzelliği de bilinir. Bu açıdan

292 A.g.e., 151-152.

293 İlahî sıfatlara ilişkin geniş bir tartışma için bkz., Maturidî, Kitâbü't-Tevhid, 44-65.

294 Nâşî el-Ekber, Mesailü'l-İmame ve Muktetafâtü mine'l-Kitabî'l-Evsat Fi'l-Mkâlât, Beyrut, 1971, 88-91.

295 Bkz., Kitâbü't-Tevhid, 44-49; Tabsıra, I, 246-256.

296 Bağdâdî, Mezhepler Arasındaki Farklar, 97; Şehristânî, el-Milel, I, 54.

297 Kadî Abdülcebbar, Şerh'l-Usûl'l-Hamse, 203.

bakıldığında, bütün fiillerin güzelliğini ve çirkinliğini bilmek, sadece aklın kavrayışıyla bilinen doğrunun, güzel ve yalanın çirkin oluşunun bilinmesi gibidir. Ancak belli bir fiilde, güzellik ya da çirkinlik yönlerinin ortaya çıkarılması düşünmeyi ve delil getirmeyi gerektirir. Bundan dolayı akıllar, genel olarak zulmün çirkin oluşunu bilmede olduğu gibi fiillerin güzelliğini ve çirkinliğini ayırtetmede farklılık göstermez. Ancak onlar, fiiller hakkında ayrıntılı hüküm vermede farklılık gösterir. Mesela, Haricîler'e göre, muhaliflerini öldürmek güzel, müslümanların çoğunluğuna göre ise çirkindir.²⁹⁸

Aklın fiili gerekli kılmadaki yetkisine gelince, bu onun fiillerin güzelliğini ve çirkinliğini bilmesinden kaynaklanmaktadır. Nitekim insanın bir fiilin güzel olduğunu bilmesi, onu bu fiili işlemeye sevkeden bir faktör; bir fiilin çirkin olduğunu bilmesi de onu bu fiili işlemekten alıkoyan bir faktördür.²⁹⁹

Ancak burada şu sorulabilir: "Fiiller kendi özleri gereği (Bağdat Mu'tezilesi bu görüştedir) ya da kendilerine ait olan herhangi bir nitelikten dolayı güzel ve çirkin olduklarına göre, bu, aklın verdiği hükümlerin mutlak olduğu anlamına gelmez mi? Doğruluk daima güzel, yalan da daima çirkin değil midir? Kadı Abdülcebbar, bu sorulara şöyle cevap verir: "Aklî hükümler, mutlak hükümler değildir. Çünkü herhangi bir fiilin bütün olaylarda tek bir durumda bulunması mümkündür. Bu nedenle yalan, yalan olarak güzel olabileceği gibi, doğruluk da doğruluk olarak çirkin olabilir. Yani sebep değişebilir; bu nedenle birbirine benzer iki fiil, farklı iki sebepten dolayı birbirinin farklılaşmasını gerektirebilir: Zulümle öldürmek, had ve kısas maksadıyla öldürmek gibi değildir. Fiil, zamanın değişmesiyle de değişebilir. Çirkin olan güzel, güzel olan da çirkin olur. Aynı şekilde, fiil kudretin ve kâdir olanın değişmesiyle de değişebilir. İnsanların hakları, verilmeyi ve ödenmeyi gerektirir. Ancak haklar, herhangi bir vakitte iflas edene gerekli değildir. Bu yüzden, hüküm verirken fiilin gerçekleştiği mekanın ve zamanın, fiilin sebebinin ve fiile ilişkin kudretin göz önünde bulundurulması gerekir. Çünkü tek bir fiil, bunlardan herhangi birinde çeşitli açılardan farklılık gösterirse, başka bir niteliğe dönüşür."³⁰⁰

Mu'tezileye göre, fiillerin övülmesi ve yerilmesi, emredilmesi ve nehyedilmesi doğrudukları sonuçlara bağlıdır. Bunlar, fiilden önce sözkonusu değildir. Dolayısıyla insanın, fiilini güzelliğinden dolayı işlemesi gerekir. Yoksa, fiilin sonucunda ortaya çıkan övgüden dolayı değil. Ebu Ali el-Cübbâî (ö. 303/915) bu düşünceyi şöyle temellendirmektedir: Etrafımızda, herhangi birisinin bir sapığı, güzel oluşundan ve başkalarına faydasından ya da onlardan zararı gidermesinden dolayı irşad ettiğini görürüz. O, bunu kendisine (acil) hiçbir zararı ya da faydası olmadığı halde yalnızca

298 Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VI, (et-Ta'dîl ve't-Tecvîr), 20.

299 *el-Muğnî*, XVI, (Şer'iyyât), 57.

300 A.g.y.

sevab kazanmak için yapar... Ona göre, bu mürşid, sırf güzel olduğu için irşadda bulunduğunu iki açıdan bilir: Birincisi, biz biliriz ki, fiili sadece faydasından dolayı yaptığımız gibi irşadı da sırf güzel olmasından dolayı yaparız. İkincisi, bir sapığı irşad eden mürşidin durumunu dikkate aldığımızda, onun bunu irşad ettiği kimseye bir sevab kazandıracağına ya da onun, irşadda bulunmadığı zaman cezaya çarptırılacağına inanmasından dolayı yapmadığını anlarız. Çünkü o, bu irşadı, bunları bilmeyen ve ahiret gününe inanmayan bir kimseye yapabilir. Kezâ o, bunu irşad ettiği kimsenin kendisine teşekkür edeceğine inandığı ya da ondan bunu ümit ettiği, dolayısıyla da bundan hoşnut olacağı için de yapmaz. Nitekim irşad ettiği kimse, hayatta bir daha karşılaşma ihtimali olmayan herhangi birisi de olabilir... Kısacası, o, bunu aklına bu tür şeylerden hiçbir gelmeksizin yapabilir... Mürşidin kalbinde sapık kimseye karşı bir hassasiyetin olduğu, sapıklığı nedeniyle kendisine bir zarar ilişmesine üzüldüğü, dolayısıyla üzüntüsünü gidermek için ona irşadda bulunduğu; çünkü bunun kendisine sevinç verdiği, aksi takdirde bunu yapmayacağı da söylenemez. Zira o, şefkat duymadığı ve nefret etmediği, daha doğrusu şefkat mi göstereceğini, yoksa nefret mi edeceğini düşünmediği bir kimseye irşadda bulunabilir... Bütün bunlar doğru olduğuna göre, mürşidin irşadını sadece güzel bulmasından dolayı yaptığı ortaya çıkar.³⁰¹ Buna göre, Mu'tezile açısından fiili işlemeye sevkeden asıl motiv, psikik faktörler değil, fiilin belli durum ve şartlara bağlı olarak kazanmış olduğu niteliktir. Yani biz, adalaleti övgüyü hak etmek ya da onu yapmadığımız takdirde yergiye uğramaktan kaçınmak maksadıyla değil, -her ne kadar güzelliği bir yararı getirmeye ya da bir zararı ortadan kaldırmaya yönelik olmasından kaynaklansa da- sırf güzel olduğu için yaparız. Aynı durum çirkin olan şeyler için de geçerlidir. Biz, kendimizi öldürmek ya da kendimize acı çektirmek gibi zararlı olduğunu bildiğimiz şeyleri tercih etmediğimiz gibi, çirkin olduğunu ve ona hiçbir ihtiyacımızın bulunmadığını bildiğimiz fiilleri de tercih etmeyiz.³⁰² Mesela, yalanın çirkin olduğunu bilen bir kimse, doğruluk sebebiyle ona muhtaç olmadığını bilirse onu tercih etmez. Ancak onun çirkin olduğunu, ona ihtiyacının bulunmadığını bilmez ve ona muhtaç olduğuna inanırsa, onu doğruluğa tercih etmesi mümkün olur.³⁰³ Bu iddia bize, Sokrat da olduğu gibi Mu'tezilede de iyyinin yapılmasının, kötünün de terkedilmesinin gerekliliğinin iyi ve kötünün bilgisine bağlı olduğunu göstermektedir.

Kısacası, Mu'tezileye göre, insanlar genelde halkın iyiliğini isterler. "Güzel fiili işlemek ve çirkin olan fiilden uzak durmak, ister Dehrî olsun isterse ahirete inanmasın her akıllı olan kimseye gereklidir. Çünkü sevab, güzellik sebebi değildir. Yani maksat,

301 el-Muğnî, VI, (et-Ta'dîl ve't-Tecvîr), 224-225.

302 A.g.e., VI, (et-Ta'dîl ve't-Tecvîr), 185.

303 A.g.e., VI, (et-Ta'dîl ve't-Tecvîr), 191.

sevabdan dolayı güzel olmaz.³⁰⁴ Çünkü akıl, her belirli fiildeki güzellik ve çirkinlik yönlerini tek başına keşfedebilir.

Ayrıntılarıyla dile getirmeye çalıştığımız bu görüşlerden şu sonuçları çıkarabiliriz. Eş'arîlere göre, ahlâkî kötülüğün tespiti, sadece ilahî yasakla mümkündür. Aklın bu konuda ne yeterliliği ne de hüküm verme yetkisi vardır. Onun hakkında ilk ve son sözü sadece *din* (*şer'*) söyler. Maturidîlere gelince, onlar bu konuda Eş'arîlerden çok Mu'tezileye yakın bir tavır sergileyerek şöyle söylemektedirler. Akıl ahlâkî kötülükleri kavramakla birlikte hüküm verme yetkisine sahip değildir. Özellikle ibadete ilişkin konularda, sadece dinin kılavuzluğu geçerlidir. Bununla birlikte akıl, dinden önce ahlâkî kötülükleri kavrayabilir ve dinin belirlediği iyi ve kötünün mahiyetini ve sebeplerini izah edebilir. Mu'tezile ise, bunların dinin belirlemesinden önce akılla kavrandığını, dinin sadece onun akla gizli kalan yönlerini ortaya çıkardığını iddia etmektedir. Hatta akıl, ibadete ilişkin konularda bile hüküm verme yetkisine sahiptir. Tüm bu konularda dinin rolü, sadece akla kılavuzluk etmektir. Bunun en açık kanıtı, bizi iyiye yönelten ve kötülükten alıkoyan şeyin, iyiye ve kötüye ilişkin olan bilgimiz olmasıdır. Biz zulmü, kendisinde bir yarar bulunmadığını veya bir zararı ortadan kaldırmadığını ya da hakedilmiş olmadığını bildiğimiz için çirkin kabul eder ve bu yüzden de onu işlemekten kaçınırız. Ancak salt aklî çıkarıma dayalı bir iyi ve kötü anlayışının bizi nihai çözüme ulaştırdığını söylemek de oldukça güçtür. Çünkü biz biliyoruz ki, insanlar zulmün kötü olduğunu bildikleri halde yine de onu işlemektedirler. Bu bakımdan aklımızın bize ne yapmamız gerektiğini söylemesi doğru olmakla birlikte, onun tek başına bizi doğru ve iyi olana yönelttiğini ya da yanlış ve kötü olandan uzaklaştırdığını iddia edemeyiz. O halde bizi iyiye yöneltecek ve kötüden uzaklaştıracak başka bir motive daha ihtiyaç vardır. Bu da duygularımızdır. Bu yüzden, "akıl olmadan ahlak kördür, duygu olmadan topal" denmiştir.³⁰⁵ Dolayısıyla insana ilişkin hususlarda, monist yaklaşım yerine, onu akli, duyguları, sezgileri ve diğer yetileriyle bir bütün olarak ele alan yaklaşım tarzları her zaman için daha tutarlı ve sağlıklı bir yol olarak görünmektedir.

304 A.g.e., XIII, (Lütf), 44-47.

305 Ray Billington, *Felsefeyi Yaşamak*, 134.

İKİNCİ BÖLÜM

METAFİZİKÎ VE TABİÎ KÖTÜLÜK PROBLEMİ

METAFİZİKİ VE TABİİ KÖTÜLÜK PROBLEMİ

Daha önce, Doğu ve Batı düşünce geleneğine mensup pek çok filozofa göre, kötülüğün iyiliğin zorunlu takipçisi olduğunu görmüştük. Bu felsefî bakış açısına göre, çok iyiliğin var olabilmesi için, az kötülüğü kabullenme ve ona katlanma zorunluluğu vardır. Bu, kötülüğün var oluş sebebini (hikmetini), sadece metafizikî açıdan ele alan ve kaynağını yalnızca ilahî inâyetin kapsamı içerisinde arayan bir bakış açısından varılabilecek en doğal sonuçtu. Ayrıca, onlar ontolojik açıdan, kötülüğü bir gerçeklik olarak değil de yokluk türünden olan arızî bir durum olarak gördüler. Dolayısıyla filozoflar, bu konuda aşırı iyimser ve rahat bir görüntü sergilediler.

İslam Kelamı'nda ise, konunun çok daha farklı bir boyut kazandığını görmekteyiz. Filozofların varlık felsefelerinin temelini oluşturan ilahî inâyetin ağırlığını orada ilahî adalet almaktadır. Ayrıca, orada kötülük, bir kısmına göre, ilahî iradenin onayından geçen ve ilahî kudretin doğrudan nesnesi olan bir olgu iken; diğer bir kısmına göre, sadece ahlâkî anlamda var olan bir olgudur. Kısacası, filozofların anlayışına göre, maddenin yetkinliğinin eksik olmasından kaynaklanan kötülük, bazı kelamcılar açısından, ilahî irade ve kudretle, diğer bazıları açısından ise, sadece insanî iradeyle ilintili görülmektedir. Bu nedenle, filozofların kendi sistemleri içerisinde tutarlı bir şekilde çözmeye çalıştıkları bu problem, kelamcılar arasında büyük ayrılıkların kaynağı olmuştur. O, özellikle Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet kelamcıları arasındaki büyük ihtilafların kaynağını teşkil eden en önemli unsurlardan birisidir. İşte Allah'ın kötülüğü murad edip etmediği, onu yaratıp yaratmadığı, onu yaratmasının Onun adına bir zulüm olup olmayacağı ve insanın kendi fiilini yaratıp yaratamayacağı gibi bir dizi tartışmalı konular, kötülük probleminin çerçevesini oluşturmaktadır.

Gerçekten de kelamın en önemli problemlerinden birisi, kötülüğün varlığının nasıl izah edileceği; kaynağının nerede aranacağı meselesidir. Bunların kelâmî bakış açısında cevabının, metafizikî bir zorunluluktan ziyade, bazen **ilahî irade ve kudretin tüm tasarruflarının ilahî bir hikmete göre işlediğinin** ileri sürülmesi, bazen de Allah'ın kendi mülkündeki tasarruflarından dolayı sorgulanamayacağının; Onun, mülkünde dilediği gibi hareket etmesinin **adalet ve hak** olduğunun kesin bir dille vurgulanması suretiyle verilmeye çalışıldığına şahit olmaktayız. Bu bakımdan, orada değişik yönler görmekteyiz. Bazıları, Allah'ın bizzat kötülüğü yaratmasıyla Onun adaleti arasında hiçbir çelişkinin olmadığını ısrarla savunurken, diğer bazıları bunu ilahî adaletle bağdaştırmanın ne akıl ne de nakil açısından mümkün olmadığını iddia etmektedir. Birisine göre, Allah günahsız bir insanı cezalandırabileceği ve bunu yapmakla zulmetmiş

olmayacağı halde, bir başkasına göre, bu, Allah'ın zulmettiğini kabul etmektir... İşte burası metafizikî ve tabîî kötülük alanına girmektedir.

Metafizikî ve tabîî kötülük¹, kelâmda genel olarak iki farklı bakış açısından ele alınmıştır. Bunlardan birincisi; var olan herşeyin ilahî hikmet ve adalete uygunluğunu delilleriyle gösterme zorunluluğunu hisseden Mu'tezilî bakış açısı, diğeri ise, tevekküle ve teslimiyete ağırlık veren Ehl-i Sünnet'in bakış açısıdır. İkinci bakış açısına göre, "iyi ve kötü var olan her şey, Allah'dan (gelen) bir adalet, doğruluk (hak) ve hikmettir..."²

Burada dikkat edilirse, birinci bakış açısı, deyim yerindeyse tam bir teodise çabasıdır. Çünkü bütün enerjisini, ilahî adaletin Allah'ın tüm kötülüklerden uzak kalmasını gerektirdiğini, mevcut kötülöklere rağmen Onun adaletinin hiçbir zarar görmediğini göstermek için harcar. İkincisinin ise, temel endişesi, ilahî irade ve kudretin zarar görmemesidir. Dolayısıyla bu bakış açısında, Allah'ın kötölökleri dilemesi ve yaratmasının ilahî adalete zarar verip vermediğı ve insanın özgürlüğü gibi meseleler hep bu endişenin gölgesi altında kalmıştır. Şimdi konuyu farklı açılardan mukayeseli olarak tahlil etmeye çalışalım.

I. SALAH-ASLAH TEORİSİ AÇISINDAN

Salah-aslah kavramı, Mu'tezilenin ilahî adalet ve hikmet anlayışlarının mantıksal bir sonucu olarak orataya çıkmıştır. İlahî adalet, ilahî fiillerin kulların menfaatlerini gözetme gayesiyle nedenli ve tümüyle güzel olmasını gerektirmektedir; ilahî fiillerdeki bu güzelliğın sebebi ise, kulların menfaatleridir. Diğer taraftan Allah hakîmdir. Hakîm ise, "fiilleri eksiksiz ve sağlam olarak gerçekleşen; gelişigüzel bir eylemde bulunmayan kimsedir."³ O halde, Allah'ın "bir maksada yönelmesi, iyi olanı (salah) istemesi ve hayrı dilemesi" gerekmektedir.⁴ Ancak Allah mutlak kemal sahibi

1 Bu ikisi, maddî dünyanın insanlara ve diğeri duygusal varlıklara çektiirdiğı ıstıraplar anlamına alındığında, sadece tabîî kötölöklük olarak da isimlendirilebilir. (Bkz., John Stuart Mill, *Evil and a Finite God*, 312).

2 İbn Hazm, *el-Fasl Fi'l-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut, tarihsiz, III, 204; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I, 346.

3 Şehristânî, *Nihâyetü'l-Akdâm*, 400. Zeydiyye imamlarından Yahya b. Hamza (ö. 749H.), ilahi hikmete ilişkin bu Mu'tezilî anlayışı şöyle özetlemektedir: "Allah çirkin olanı işlemez, vâcib olanı ihlal etmez; Onun fiillerinin hepsi güzeldir. Bu anlamda Allah'ın hakîm oluşuyla adil oluşu aynı şeyi ifade etmektedir. Kezâ O, yaratıklarını, sanatlarını sağlam ve düzenli bir şekilde her türlü yarara uygun olarak yaratmasında hikmet sahibidir. Ve yine O, eşyayı bilmekte, onun bütün hakikatlerini ve ayrıntılarını ilmiyle kuşatmaktadır. İşte her yönden mutlak anlamda, sadece Allah hakkında kullanılan hakîm sözcüğü bu üç anlamı birlikte ifade eder." (Bkz., Ahmed Mahmud Subhi, *el-İmâmu'l-Müctehid Yahya b. Hamza ve Ârâuhu'l-Kelâmiyye*, Menşûrâtü'l-Asri'l-Hadîs, 1990, 96.

4 Şehristânî, *Nihâyetü'l-Akdâm*, 40. Krş., Semih Da'îm, *Felsefetü'l-Kader Fî Fikri'l-Mu'tezile*, 323-324.

olduğundan, bu iyiliği ve hayrı kendi zâtı için değil, sadece "kullarının yararı için ister ve diler."⁵ İşte Mu'tezilenin aslah teorisinin özeti bundan ibarettir.⁶

Mu'tezile arasında, dinde aslahın vacibliği konusunda bir birliktelik bulunmasına rağmen, dünya işlerinde aslahın vacibliği hususunda aynı birlikteliği görmenin mümkün olmadığı bilinen bir husustur.⁷ Mesela, sadece dinde aslahın vâcib olduğunu iddia eden ve çoğunluğu oluşturan Basra Mu'tezilesinin aksine, Bağdat Mu'tezilesinden olan Nazzam (ö. 231/845), el-Esvârî⁸ ve Câhız (ö. 255/869), Allah'ın zulme, yalana ve aslah olanı terketmeye kadir olmakla nitelendirilemeyeceğini, ancak Onun, aslahın ve güzelin sayısız benzerlerine kadir olduğunu iddia etmekteydi.⁹ Bu bakımdan, onlar hakkında genellemelerde bulunurken çok dikkatli olmamız gerektiğini, Ehl-i Sünnet alimlerinin onlar adına aktardığı bilgilerle Kadı Abdülcebbar'ın verdiği bilgileri karşılaştırdığımızda rahatlıkla görebiliriz.

İbn Hazm, Mu'tezilenin aslah konusundaki görüşlerini şöyle aktarır: Dırar b. Amr¹⁰, Hafs el-Ferd¹¹, Bişr b. el-Mu'temir (ö. 210/825) ve bunların görüşlerini paylaşan çok küçük bir grup hariç Mu'tezilenin tamamı, Allah'ın katında mü'min-kafir bütün insanlara verdiğinden, mü'min-kafir herkesi hidayete çağırdığı hidayetinden daha iyisi (aslah) nin bulunmadığı ve Onun kafirlere ve mü'minlere yaptığından daha iyisini yapmaya kudretinin bulunmadığı konusunda fikir birliği içerisindeydi. Bundan başka onlar, Allah'ın, "salah"tan yaptıklarının sayısız benzerlerine kadir olduğu konusunda da hemfikirdirler. Ancak, Abbad (ö. 250/864)¹² ve onun görüşünü paylaşan çok az bir grup bu görüşün, Allah'ın kudretinin kapsamına giren "salah"tan herhangi bir şeyi, herhangi bir salah maksadıyla yapmasından dolayı terketmesinin mümkün olmadığı gerekçesiyle batıl olduğunu söylemiştir. İbn Hazm'a göre, onların bu konudaki dayanağı, Allah'ın, insanlara yaptığından daha iyisini ve üstününü yapmaya kadir olduğu halde, onlardan

5 Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 45.

6 Semih Da'im, *Felsefetü'l-Kader Fî Fikri'l-Mu'tezile*, 324.

7 Cüveynî, *el-İrşâd*, (tahkik, Muhammed Yusuf Musa), Mısır, 1950, 288-289; İbn Hümam, *Müsâyere*, I, 140-141. Ayrıntılar için bkz., Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 7 vd.; Hayyat, *el-İntisar*, 21-22, 25-27.

8 Bu şahıs, Ebu'l-Huzeyl'e uyanlardandı. Sonra en-Nazzam'ın mezhebine geçti. "Eğer Allah bir şeyin olmayacağını bilirse, o Yüce Allah'ın takdir ettiği bir şey değildir" demekteydi. (Bkz., Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 110).

9 Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VI, (et-Ta'dîl ve't-Tecvîr), 127.

10 Kesin bir ölüm tarihi verilmemekte, Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748)'nın çağdaşı olduğu kaydedilmektedir.

11 Ölüm tarihi hakkında kesin bir bilgi yok. Mısır halkından olup Cebriyye'nin ileri gelen büyüklerindendir. Başlangıçta Mu'tezili idi. Ebu'l-Hüzeyl (ö. 227/840) ile yaptığı tartışmalardan sonra, fiillerin yaratılması konusundaki görüş ayrılığı yüzünden onlardan ayrıldı. (Bkz., Hayyat, *el-İntisar*, 140).

12 Hişam el-Fuvâtî'nin arkadaşlarındandır. Hicri 240 yılında vefat eden İbn Kilâb ile aralarında çeşitli münazaralar geçmiştir. Bkz., Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VI, (et-Ta'dîl ve't-Tecvîr), 127; İbnu'l-Murtaza, *Tabakât*, (tahkik; Susanna Diwald-Wilzer), Beyrut, 1961, 44; İbnu'n-Nedim, *Fihrist*, (tahkik; Nâhid Abbas Osman), Devha, 1985, 358.

bunu esirgemesi ve onları bundan mahrum etmesi durumunda, onlara karşı cimri ve zalim olacağı endişesidir.¹³

Ne gariptir ki, bu görüşü, aynı endişeyle büyük Ehl-i Sünnet alimi ve Eş'arî kelamcısı Gazzâlî de savunmuş ve onu felsefî bir üslupla kısaca şöyle ifade etmiştir: "Mevcut olandan daha iyi, daha tam ve daha mükemmel olanı imkan dahilinde değildir" (**Leyse fi'l-imkan aslen ahsen minhu ve lâ etemm ve lâ ekmel**).¹⁴ Tartışmalı olan bu iddiayı biraz sonra ele alacağız.

Mu'tezileye göre, "Allahü Teala, rahmetini, nimetini, tevfikini (yardımını) ve ıslahını dilediğine tahsis etmez, aksine bir kimsenin itaatıyla haketmesinin dışında kulları arasında eşit davranmak Ona zorunlu (*vacib*) dur. Yine O, herhangi bir kimseye, kendisi için dinde aslah olmasının veya bir günahattan dolayı gerekli olmasının dışında, benzerini başkasına yapmadığı bir acıyla acı vermez. Kısacası, Onun gerekli olmadığı sürece kullarına nimet ve azab vermesi imkansızdır."¹⁵

Neseffî bu görüşe, "çocukların ıstırap ve acı duymalarını, hastalıklara, ağrı ve sızılara maruz kalmalarını ve yaptıkları şeyler için, kendilerinden bir suçun meydana gelmesi düşünülemeyeceğinden dolayı bunlardan hiçbirini haketmediklerini, onlar için bunların dinde aslah da olmadığını, çünkü henüz bir sorumluluk taşımadıklarını"¹⁶ ileri sürerek itiraz eder. Görüldüğü gibi o, Mu'tezilenin "aslah" anlayışına tecrübeden hareket ederek itiraz ediyor. Gerçekten de Neseffî'nin onlar adına aktardığı aslah anlayışına göre, Allah'ın çocuklara ıstırap vermesi izah edilebilecek gibi değildir. Bu bakımdan o, hasmını susturmuş olmaktadır. Ancak biz, Mu'tezilenin aslah anlayışının hiç de Netesffî'nin aktardığı gibi olmadığını görüyoruz. Bu bakımdan, burada onların aslah teorilerini kısaca tahlil etmemiz uygun olacaktır.

Bu anlayışa göre, "Allah'a sadece verilen sorumluluğu yerine getirme imkanı (*temkin*), lütufta bulunma, hakedene sevap verme ve çekilen ıstırapların karşılıklarını verme gibi tekliften dolayı gerekli olan şeyler vaciptir."¹⁷ Zeydiyye imamları da bu

13 İbn Hazm, *el-Fasl*, III, 201. Krş., Neseffî, *Tabsiratü'l-Edille*, II, 723 vd.

14 Gazzâlî, *İhyâ*, IV, 398. Gazzâlî'nin bu cümlesi üzerinde yapılan tartışmalar için, bkz., Bikâf, *Kitâbu't-Tehdîmî'l-Erkân min Leyse fi'l-İmkân Ebda' mimmâ Kân*; Ebu Hamid Kudsî eş-Şafîî, *Teşdidü'l-Kalb bi'l-İman fî Reddî Zâhiri Leyse fi'l-İmkân Ebda' mimmâ Kân*; Suyûtî, *Teşyidu'l-Erkân min Leyse fi'l-İmkân Ebda' mimmâ Kân*; Semhûdî, *Kitâbu İzâhî'l-Beyân lilmâ Erâdehu'l-Huccetu min Leyse fi'l-İmkân Ebda' mimmâ Kân*, Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli, no: 3661. (Bu üç eser bir arada bulunmaktadır). Kezâ, bu eserler ışığında yapılan güzel bir çalışma için bkz., Ormsby, E. L., *Theodicy in Islamic Thought*, 37 vd.

15 Neseffî, *Tabsıra*, II, 751; Mu'tezile'nin bu görüşü için bkz., Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I, 313,318-319; İbn Hazm, *el-Fasl*, III, 201 vd.; Şehristânî, *el-Milel*, I, 65; Hayyat, *el-İntisar*, 22, 25-27.

16 Neseffî, *Tabsıra*, II, 752.

17 Kadî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIV, (el-Aslah), 53.

görüştü onlarla paylaşmaktadır.¹⁸ Onların bu düşüncelerini daha net görebilmemiz için, **vâcib** ve **salah** kavramlarının onlar açısından ne anlama geldiğini tespit etmemiz gerekir.

Mu'tezileye göre, vâcib, "failinin yapmamasından dolayı bazı açılardan kınanmayı hak ettiği fiillere"¹⁹ denir. Bu anlamda vâcib iki kısma ayrılır: **Birincisi**, emaneti iade etmek, borcu ödemek, nimetlere şükretmek ve aklî ve sem'î lütuflar gibi insanları ilgilendiren bir durumdan dolayı vâcib olan; **ikincisi** de başkasının hakkından dolayı **kâdir** olana vâcib olandır. Birinci kısma dahil olan vâcib üzerinde ihtilaf yoktur. Aslah taraftarlarını ilgilendiren ve üzerinde durulması gereken asıl vâcib, ikinci kısma dahil olandır. Çünkü onun vâcibliği, fiilden etkilenenin o fiilde salt bir yararının bulunmasından kaynaklanmaktadır. Ayrıca, bu tür fiillerin faili, onları yaptığında bir zarar görmediği gibi yapmadığında da bir yarar elde etmemektedir.²⁰

Aslında burada öncelikle Mu'tezilenin bakış açısını ortaya koymamız daha doğru olacaktır. Her şeyden önce, onlara göre, gerçekler şahidte de gâibte de değişmez. Yani onlar tecrübe aleminde de duyular üstü alemde de aynıdırlar. Çünkü her iki alemde de bilen durumunda bir değişiklik sözkonusu değildir. O halde bu alemde vâcib olan, aşkın alemde de vâcibtir. Mesela, Allah Teâlâ peygamberlere ve müminlere sevab vermeseydi, Onun, bizden birisinin insaf ölçülerini aşarak vermesi gerekli olan emaneti vermediği zaman düştüğü duruma düşmesi mümkün olurdu. İşte Allah'a, vâcib olan, sadece bu nitelikte olan fiillerdir. Bunun çarpıcı bir örneği de sevaptır. Eğer o vâciblik niteliğine sahip olmasaydı, ondan dolayı teklifte bulunmak güzel olmazdı. Bu anlamdaki vâciblik kabul edildikten sonra, Allah'ın fiilin kendisine vâcib ya da gerekli olduğu şeklindeki netelendirmelerden tenzih edilmesinde Mu'tezile açısından hiçbir sakınca yoktur.²¹

Görüldüğü üzere, Mu'tezilî bakış açısında kavramlara yüklenen anlamlar büyük önem taşımaktadır. Nitekim onlar, failer arasında bir ayırım gözetmeksizin, sadece kelimelerin lügat anlamlarından hareket ederek bu tür yargılara varmaktadırlar. Bu nedenle, onlara göre, yukardaki örneklerde geçen fiillerin Allah'a vâcib olmadığını söyleyen kimsenin sözüyle zulmün çirkin olduğunu kabul ettiği halde onun Allah'tan geldiği takdirde çirkin olmayacağını söyleyen kimsenin sözü arasında hiç bir fark yoktur.²²

Onlar açısından dikkat etmemiz gereken diğer önemli bir nokta da, **salah** kavramına yükledikleri anlamdır. Onlara göre, salah, lezzete ve sevince kavuşturan

18 Ahmed Mahmud Subhi, *el-İmâmu'l-Müctehid Yahya b. Hamza*, 97.

19 Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIV, (el-Aslah), 7, 16.

20 A.g.e., XIV, (el-Aslah), 24.

21 A.g.e., XIV, (el-Aslah), 13.

22 A.g.y.

faydalı fiildir. Yoksa sadece lezzetli olan ve sevinç veren değildir. Çünkü biz zarar veren bir fiilden de yararlı sonuçlar elde edebiliriz. Bu bakımdan, faydalı olduğu bilinen her şeye *salah* diyebiliriz.²³ Kadı Abdülcebbar, bu anlamın doğruluğunu diyalektik bir çatışma içerisinde izah etmeye çalışır. Biz burada onlara değinmeyi gerekli görmüyoruz.

O halde, Mu'tezilî bakış açısından lütufların Allah'a vâcipliği²⁴, Onun, kullarını mükellef tuttuğu ve yapmalarını gerekli kıldığı şeylerde yararlı olmalarından kaynaklanmaktadır. Bu anlamda sevab, sadece mükellef tutulan ve gerekli kılınan fiillere teşvik ettiği için vâcibtir.²⁵

İşte Ehl-i Sünnet'in dikkatinden kaçırdığı nokta burasıdır: Mu'tezileye göre, bu tür fiiller, sadece vâcibliklerini gerektiren makul niteliklerden dolayı vâcib olur. Yoksa Ehl-i Sünnet'in onların bu konuya ilişkin görüşlerini aktarırken iddia ettikleri gibi²⁶ fiil, Allah'a iyi (*salah*), daha iyi (*aslah*), doğru, daha doğru, ona muhtaç olan kimse açısından bir iyilik ve nimet olduğu, sevaba ya da hakedilmiş bir dereceye ulaştırdığı ve nihayet şükür ve kulluğu gerektirdiği şeklindeki bir takım gerekçelerden dolayı vâcib değildir. Çünkü vermek Allah'a bir zarar getirmediği gibi vermemek de bir yarar sağlamaz. Nitekim Kadı Abdülcebbar, üstadlarının hiçbirisinin bu görüşte olmadığını ve *aslahın* vâcibliği konusunda, muhaliflerinin kendilerinin kasdettiği mananın dışındaki bir manaya alarak karşı koyduklarını vurgular. Halbuki diyor o, "bu konuda bizim muradımızı dikkate almaları gerekirdi."²⁷

Gerçekten de Ebu Ali el-Cübbâî, *aslahın* Allah'a vâcib olmasının mümkün olmadığını mantıksal temellerini çok açık bir şekilde ortaya koyar: Ona göre, eğer *salah* ve *aslah*, Allah'ın kadir olduğu şeylerin sınırı olmadığı halde Ona vâcib olsaydı, sonsuz sayıda şeylerin Ona vâcib olması gerekirdi. Bu da Ona vâcib olması mümkün olmayan şeyleri yapmasının vâcib olduğu anlamına gelirdi. Kezâ bu, yarattığı şeylerin başlangıcının bulunmamasını da gerektirirdi. Çünkü bu durumda, *aslah* olanı yarattığı andan önce diğer bir *aslahı* yaratmasının mümkün olmadığı hiçbir an yoktur ki, o anda da bu *aslahı* yaratması kendisine vâcib olmasın. İşte bu, diyor Ebu Ali, "bizim iddiamızın doğruluğunu ve ilahî fiillerin mümkün olan en asgarî düzeyde öncelendiğini gerektirir."²⁸

Kadı Abdülcebbar'ın Ebu Ali el-Cübbâî'den aktardığı bu bilgileri, bir de Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'yi Mu'tezileden kopardığı iddia edilen *aslah* konusuyla ilgili meşhur bir

23 A.g.e., XIV, (el-Aslah), 35.

24 A.g.e., XIV, (el-Aslah), 54; Kezâ bkz., XIII, (Lütf), 116 vd.; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I, 313; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 45; *Nihayetü'l-Akdâm*, 398; Nesefî, *Tabsıra*, II, 723.

25 Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIV, (el-Aslah), 54.

26 Bkz., Nesefî, *Tabsıra*, II, 723 vd.

27 Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIV, (el-Aslah), 54-55.

28 Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIV, (el-Aslah), 56. Kezâ bkz., Nasıruddin et-Tûsî, *Keşfu'l-Murad*, (şerh, İbn Mutahhar el-Hillî), Beyrut, 1988, 322.

hikaye ile mukayese edelim. Bu hikayeye göre, Eş'arî hocası Ebu Ali el-Cübbâî'ye, Allah'ın üç kişinin durumu hakkında "aslah"ı yapıp yapmadığını sordu: Bunlardan biri mü'min, diğeri kafir, öbürü de bir çocuktı. Bunların hepsi öldüler ve sırasıyla; biri ödüllendirildi, diğeri cezalandırıldı, öbürü de ne ödüllendirildi ne de cezalandırıldı. Eş'arî, çocuk yaşta ölen, "ey Rabbim beni de yaşatsaydın daha iyi (*aslah*) olurdu, çünkü o zaman, ben de cennete girerdim" deseydi, durum ne olurdu? diye sordu. Cübbâî, Allah çocuğa, "seni yaratsaydım bir günahkar olup cehenneme gireceğini biliyordum" derdi, diye cevap verdi. Bundan sonra Eş'arî, cehennemdeki kafirin, "ey Rabbim! Beni niçin çocuk iken öldürmedin, o zaman günahkar olmaz ve cehenneme girmezdim" diye haykıracağı karşılığını verdi. Rivâyete göre, Cübbâî bu noktada sessizce ayrılmak zorunda kalmıştır.²⁹

Kadı Abdülcebbar'ın verdiği bilgilere göre, Cübbâî, aslahın Allah'a vacib olmadığını rasyonel temellerini izah ederken, Ehl-i Sünnet kaynaklarında zikredilen bu meşhur tartışmaya göre, tamamen aslahı savunuyor. Burada, çok daha önemli olan diğeri bir nokta ise, Eş'arî'nin, hocası Cübbâî'yi kafirin Allah'a yaptığı itirazla susturmuş olmasıdır. Gerçekten de o, burada son derece haklı görünüyor. Cübbâî'nin ise, ileri sürebileceği herhangi makul bir argümanının kalmadığı anlaşılıyor. Ancak Eş'arî farkında olmadan çok daha büyük bir probleme kapı aralamış olmaktadır. Çünkü Kur'an'da, Hz. Musa'nın, Allah katından kendisine özel bir bilgi verilmiş olan yol arkadaşının bir çocuğu öldürmesine itiraz etmesi üzerine, onun buna verdiği cevap, Cübbâî'nin Eş'arî'ye verdiği cevaba çok benzemektedir. 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 temizlikçe daha hayırlısını ve merhametçe daha yakınıni versin!"*³⁰ Cübbâî'nin verdiği cevaba, Eş'arî'nin yaptığı itirazı dikkate alacak olursak, Hz. Musa'nın arkadaşının Allah'tan aldığı bilgiye göre bir çocuğu öldürmesine yaptığı bu itiraza verdiği cevap için de bir başkası rahatlıkla şöyle itiraz edebilirdi: *Ey Allahım! O çocuğu öldürerek, hem o çocuğa hem de anasına babasına lütufta bulunduğun gibi bize de lütufta bulunsaydın, bizim de asi çocuklarımızı öldürerek, bizleri onların taşkınlıklarından korusaydın ne olurdu!* Buna göre, Cübbâî'yi susturan Eş'arî, aynı zamanda Hz. Musa'nın arkadaşının da elini kolunu bağlamakta değil midir? Biz bu olayın çözümlemesine, biraz sonra kötülük problemini "İlahî Takdir ve İrade Açısından" irdedeceğimiz başlık altında değineceğimizden, burada sözü daha fazla uzatmak istemiyoruz. Şimdi tekrar Mu'tezilenin aslah anlayışına dönelim.

²⁹ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 197-198; İbn Hümam, *Müsbâye*, I, 151; Gölcük, *Kelam Açısından İnsan ve Fiilleri*, 304-305.

³⁰ Kehf, 18/80-81.

Mu'tezilenin çoğunluğuna göre, Ehl-i Sünnet'in iddia ettiği gibi Allah'a vâcib olan, salah ve aslah değil, mükellefin sorumluluğunu yerine getirebilmesi için gerekli olan **lütüflardır**. Ancak bu, ontolojik bir zorunluluk değil, ahlâkî bir zorunluluktur. Nitekim onlar bunu çok net bir şekilde ortaya koymaktadırlar. Mesela, onlara göre, yaratmaya başlamak Allah'a vâcib değildir. Kadı Abdülcebbar bunu şöyle izah ediyor:

Vâcibin vâcibliğini gerektirecek bir **niteliğin** bulunması gerekir. Bu nitelik genel ya da ayrıntılı olarak bilinmediği takdirde onun vâcibliği bilinemez. İlk yaratmada da vâcibliğin ilintilendirilmesi mümkün olan bir nitelik bulunmadığına göre, onun vâcibliği kabul edilemez.³¹

Ana hatlarıyla ortaya koymaya çalıştığımız bu bilgiler ışığında bir değerlendirme yapacak olursak şunları söyleyebiliriz: Mu'tezilenin çoğunluğu açısından aslah, Neseffî ve diğer Ehl-i Sünnet alimlerinin iddia ettiği gibi dinin bütününde değil, sadece teklifin yerine getirilebilmesi için gerekli olan şartların hazırlanması gibi özel bir alanda zorunludur. Ancak bu zorunluluk, haricî bir etkenden değil, sonsuz mükemmelliğe sahip olan ilahî sıfatlardan kaynaklanmaktadır. Bu bakımdan, Allah'ın, kullarına sadece iyiliğe yönelmeleri gibi konularda lütufta bulunması zorunludur: Nitekim Allah kullarını, onları sapıtan şeytan karşısında yalnız bırakmamış, lütfuyla ve rahmetiyle onları desteklemiştir: "Eğer size Allah'ın lütfu ve rahmeti olmasaydı, birçok işinizde şeytana 'uyardınız"³² buyruğu bunu açıkca dile getirmektedir. Mu'tezileye göre, bu ayet, sadece Allah'ın lütfu ve rahmeti sayesinde şeytana uymadığımızın; Onun lütfu ve rahmeti olmasaydı ona uyacağımızın kesin bir kanıtıdır. Bu nedenle, Allah'ın **insana sorumluluğunu yerine getirme imkanı verme (temkin)** iradesiyle lütf iradesinin ayrı olduğunu söylemek mümkün değildir. Yani Allah, imkan vermediği kimseleri lütfuyla şeytana tabî olmaktan alıkoymuş değildir. Aksine, şeytana tabî olma imkanı verdiği kimselerin, ona tabî olmalarını lütfuyla engellemiştir. O halde, Allah'a teklifin geçerliliği açısından gerekli olan **temkin** ile onları şeytana uymaktan alıkoyacak olan **lütf** vâcibtir. Burada Allah kulları arasında bir ayırım yapmamaktadır. O, lütfunu onların durumlarından, hangilerinin lütfuna layık olduğunu; hangilerinin de lütfuna rağmen yola gelmeyip, şeytana uymaya devam edeceğini çıkardığı bilgisine göre, gönderir.³³ Dolayısıyla Neseffî'nin, Mu'tezilenin aslah anlayışlarının çocukların ıstırapı konusunda çaresiz kaldığını iddia etmesinin haklı bir gerekçesi yoktur. Nitekim Mu'tezile, daha önce geçtiği ve Neseffî'nin dilinden bir sonraki bölümde dile getirileceği gibi bunu aslah anlayışlarıyla değil, bedel (ivaz) ve **ibret** kavramlarıyla temmellendirmektedir. Buna rağmen o, bu konuyu onların aslah anlayışıyla ilişkilendirmede ısrar etmiştir.

31 Kadı Abdülcebbar, **el-Muğnî**, XIV, (el-Aslah), 110.

32 Nisâ, 4/83.

33 Kadı Abdülcebbar, **el-Muğnî**, XIII, (Lütf), 190-193.

Ayrıca, sorun Neseffî'nin iddia ettiği gibi hemen bitmiş ve Allah'ın çocuklara çektiirdiği ıstırabın ilahî rahmet ve adaletle uygunluğu meselesi açıklığa kavuşmuş olmuyor. Çünkü sonuçta birilerinin, "eğer Tanrı arzu ettiği bu dünyayı yalnızca milyonlarca çocuğun ıstırap çekmesi pahasına yaratabildiyse, o zaman ben isyan ediyorum ve Ona ibadeti reddediyorum"³⁴ diye feryad etmesi karşısında, onun nasıl bir tutum sergileyeceğini kestirmek güçleşiyor.

Görülüyor ki, bu konu ilahî lütuf konusuyla doğrudan ilişkilidir. Zâten asıl sorunu da bu oluşturmaktadır. Acaba gerçekten Allah, birisine verdiği lütfunu diğerinden esirgemekte ve dolayısıyla kulları arasında bir ayırım ve imtiyazda bulunmakta mıdır? O, herkese eşit olarak lütufta bulunmak zorunda mıdır? Eğer herkese eşit düzeyde lütufta bulunuyorsa, varlıklar arasındaki bu farklılık ve ayrılık nereden kaynaklanmaktadır? İşte bu soruların İslam Kelamı'ndaki cevabını görebilmemiz için, öncelikle lütfun ne anlama geldiğini ortaya koymamız yararlı olacaktır.

Mu'tezileye göre, lütuf; "varlığı anında fiilin seçimini gerçekleştirecek tarzda taat fiiline sevkeden ya da o anda bu fiilin gerçekleşmesini mümkün kılan şeylerdir... Mesela, baba hakkında, düşüncesine ve planına uygun olarak eylem yapmaya arzu uyandıracak motivasyonları kuvvetli olduğunda, çocuğunun eğitimi ve terbiyesinde lütufta bulundu denilir."³⁵ Bu tanıma göre, lütuf, kısaca vâcib olan fiile sevkeden ve kötü olandan uzaklaştıran her şey³⁶ demektir. Bu genel tanımlı bireysel plana indirgediğimizde daha farklı tanımlarla karşılaşmamız mümkündür: Bîşr b. el-Mu'temir (ö. 210/825)'e göre, "Allah'ın katında iman etmeyeceğini bildiği kimselere verdiği takdirde mutlaka iman edecekleri bir lütuf vardır. Ancak bunu yapmasında Allah'a bir zorunluluk yoktur. Allah böyle bir lütufta bulunsaydı, insanlar bu lütfun yokluğunda iman ettikleri takdirde hakedecekleri sevabı, onun varlığı anındaki imanlarından dolayı da hakederlerdi."³⁷ Bu tanım, onun aslah anlayışından kaynaklanmaktadır. Çünkü ona göre, Allah'a aslah olanı yapmak zorunlu değildir.³⁸ Cafer b. Harb (ö. 234-5/848-9)'e göre ise, "Allah kafirlere böyle bir lütufta bulunsaydı, kendi istekleriyle (*ihtiyâran*) iman ederler, ancak bu lütuf bulunmadığı zaman iman ettiklerinde hakettikleri sevabı haketmezlerdi."³⁹ Ehl-i Sünnet'e göre ise, lütuf kısaca, "Allah'ın kulda taata ilişkin kudreti yaratmasıdır."⁴⁰ Bu tanımlar, lütfun Allah'a vacib olup olmadığı konusunda ortaya konan delillere ve görüşlere

34 Roy Weatherford, *The Implications of Determinism*, Routledge, London and New York, 1991, 179.

35 Kadî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, (Lütf), 9; İcî, *el-Mevâkıf*, 328.

36 Şerhu Usûli'l-Hamse, 519; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, IV, 313; Gelenbevi, *Hâşiye alâ Şerhi'd-Devvânî*, 442.

37 Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I, 313; İbn Hazm, *el-Fasl*, III, 201-202; Neseffî, *Tabsıra*, II, 724. Krş., Kadî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 520.

38 Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I, 313; Neseffî, *Tabsıra*, II, 724.

39 A.g.y.

40 Cüveynî, *el-İrşâd*, 300; Neseffî, *Kitabu't-Temhid*, 341.

tamamen uygun düşen tanımlardır. Bu görüşlerin nasıl temellendirildiğini görmemizde yarar vardır.

Kadı Abdülcebbar, bu meseleyi, Cebriyye ve Allah'ın güç yetirilemeyeceğini teklif etmesini mümkün gören Eş'arîyye ile tartışma konusu yapmaz. Çünkü lütuf doğrudan iradeyi ve kudreti ilgilendiren bir husustur. Bu iki ekol ise, bunlara karşı daha işin başlangıcında olumsuz bir tavır takınmaktadır.⁴¹ Bu nedenle o, lütfun Allah'a vacip olması durumunda, hiç kimsenin asi olmaması gerektiğini savunan Bîşr b. el-Mu'temir'i muhatab alır. Onun bu konudaki en güçlü dayanağı ilahî ilimdir. Lütuflar ilahî ilme göre inmektedir: "Mükellefler arasında, Allah'ın, bazı şartları yerine getirdiğinde iyi olanı seçeceklerini ve kötü olandan kaçınacaklarını ya da en azından bu kararlılığı gösterme aşamasına geleceklerini veya bunun aksi bir tutum sergileyeceklerini özel konumlarına bakarak bildiği kimselerin bulunmasını engelleyecek hiçbir durum sözkonusu değildir.... İşte Kadı Abdülcebbar'a göre, Mu'tezilenin lütfu zorunlu görmesinin sebebi, onların ilahî ilme bağlı olarak gönderilmesidir.⁴² O bu konuda kendisine yöneltilebilecek bütün eleştirileri göğüslemeye hazırdır. Bunlardan dikkate değer bir tanesi şöyledir:

"Durum bundan ibaret olsaydı, başkasına ziyafet vermek isteyen birisinin, davet ettiği misafirin durumundan, davetine sadece mülkünün tapusunu ona gönderdiği zaman geleceği sonucunu çıkardığında, ona bunu yapması gerekli olurdu. Yine, kölesine, bana su ver ya da şu masrabayı bana uzat diyen bir efendinin, kölesinin durumundan, bu isteğine ancak onu kendi konumuna yükselttiğinde ya da onu azat ettiğinde cevap vereceğini anladığında, bunları kendisine yapması zorunlu olurdu. Halbuki bunların hiçbirisinin mümkün olmadığı bilinen bir husustur."⁴³

Kadı Abdülcebbar, bu itirazların ilkinde şöyle cevap verir: Bizden birisi, bu tür şeyleri, sadece bir yarar elde etmek ya da güzel bir övgüyü hak etmek maksadıyla yapar. Ancak durum bu noktaya gelince, şüphesiz onun çağrısı değişir ve onda ısrarlı olmaz. Çünkü onun bu durumda karşılaşacağı zarar, davetinden ümit ettiği yararı ya da güzel övgüyü kat kat aşmaktadır. Bu durumda, insan psikolojisi, sahip olunan servetin bu derecede bir övgüyü hak etmek uğruna tümüyle sarfedilmesine müsaade etmez. Bu nedenle, eğer o kimse, bir kıralı davet ettiğinde, bu davetinden kaybettiklerine denk bir yarar sağlayacağını bilirse, daveti güzel belki de gerekli olur. Aynı cevap ikinci itiraz için de geçerlidir: Eğer efendi, o içeceği içmediği takdirde susuzluktan öleceğini ve kölenin de ancak azat edildiği takdirde kendisine onu sunacağını bilirse, o zaman bunu yapması gerekir. Aksi takdirde sonuç maksadına aykırı olarak gerçekleşir.⁴⁴

41 Sami en-Neşşar, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefi Fi'l-İslam*, İskenderiye, 1965, I, 343,464.

42 Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 520-521.

43 A.g.e., 522.

44 A.g.y.

Kezâ, ilahî lütfun inmesinin zorunlu oluşunun da birtakım delilleri vardır. Bunlardan önemli olan bir kaç şöyledir:

Her şeyden önce, Mu'tezilî anlamdaki lütuf, imkan verme (*temkîn*) konumunda iner. Çünkü bu ikisi, aynı kategoride yer alır. Dolayısıyla birisi vacip olunca diğerrinin de vacib olması gerekir. Bu bakımdan, kudreti engellemek doğru olmadığı gibi lütfu engellemek de doğru değildir. Diğer taraftan bu anlamdaki lütfun vacip olmadığını söylemek, teklifin gayesini eksiltir. Eğer tekliften maksat, mükellefi yüksek menfaatlere ve yüce mertebelere ulaştırmak ise, o zaman lütuf, onun bu sonuca yönelmesi için kendisine verilen imkandan sonra, ona bunun vasıtalarının tanıtılması statüsünde iner. Ayrıca lütfun engellenmesi bir kötülüktür. Kötülük çirkin olduğuna göre, mükellefin lütfudan engellenmesi gibi ona götüren diğer şeyler de çirkindir. Dolayısıyla mükellefin çirkin olanı yapmasıyla, onun, kendisine gerekli olan şeyleri yapmasını hatırlatan şeylerden engellenmesi arasında bir fark yoktur.⁴⁵

Ehl-i Sünnet nazarında, durum her ne olursa olsun "zorunluluk" kavramını ilahî fiillerle ilintilendirmek mümkün değildir. Çünkü onlara göre, insanların inkarları ve isyanları her ne kadar onlardan zarar görseler de Allah tarafından yaratılmaktadır. Bu bakımdan, aslah olan ya da kulların yararına olan (*maslahat*) Allah'a zorunlu değildir. Onlara göre, elbette ki gönderdiği takdirde bütün kafirlerin kendi iradeleriyle iman edecekleri bir lütuf ilahî kudretin kapsamı içerisindedir. Bununla birlikte O, bunu yapmamıştır. Yapsaydı kullarına ihsanda bulunmuş olurdu. Ancak yapmadığı için de, adildir, zalim değildir. Çünkü Allah bu tutumuyla kulun hakettiği bir hakkı engellemiş sayılmaz.⁴⁶

Bu açıdan bakıldığında, Allah'ın başlangıçta bazılarını yaratılışlarına uygun eylemleri yaptırmak suretiyle hidayet için seçmesi ve bazılarını da sapıklıkta bırakması, fazlına ve rahmetine göre gerçekleşen bir seçmedir. Nitekim Allah şöyle buyurur: "Allah rahmetini dilediğine ayırır. Allah büyük lütuf (*fazl*) sahibidir."⁴⁷ Bu yüzden onlar, Onun bazı bedenlere kuvvetler verip, diğerlerini bundan mahrum bırakması ve bu nedenle onlara varlık türünden olan hastalıklar ilişkisi gibi hikmet ve rahmettir. Çünkü onları en iyi O bilir. Hikmetinden olan diğer hususlar için de aynı şeyler sözkonusudur.⁴⁸ Lütfun ilahî bilgiye göre inmesini esas alan bu anlayışın, Kadı Abdülcebbar'ın aktardığı Mu'tezilî anlayışla pek bir farkı yoktur.

45 Ahmed Mahmud Subhi, *el-İmâmu'l-Müctehid Yahya b. Hamza*, 99.

46 Neseî, *Kitabu't-Temhid*, 339-340; Sami en-Neşşar, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefî Fî'l-İslam*, 1, 464.

47 Bakara, 2/105.

48 İbn Teymiyye, *el-Hasene ve's-Seyyie*, 138.

Ancak İbn Teymiyye onların kendisinden farklı düşündüğü kanaatindedir. Ona göre, Mu'tezile açısından, din konusundaki lütufta, Hz. Ali ile Ebu Leheb arasında hiçbir fark yoktur. Çünkü Allah peygamberi her ikisine de göndermiş, her ikisini de fiile zorlamış ve her ikisi için de fiilin önündeki engelleri kaldırmıştır. Biri (Hz. Ali), Allah'ın kaçınılamayacak tarzda imana yönelten bir nimeti kendisine tahsis etmesi söz konusu olmadan, kendiliğinden iman etmiş, öbürü (Ebu Leheb) de kendiliğinden küfür fiilini işlemiştir. Kısacası, onlara göre, Allah imanı Hz. Ali'ye ve diğer mü'minlere sevdirdiği gibi Ebu Leheb'e ve diğer kafirlere de sevdirmiştir...⁴⁹ Onun dile getirdiği bu durum, Mu'tezile açısından bireysel planda doğru olsa da genel olarak doğru değildir. Çünkü Mu'tezileye göre, lütuf açısından insanlar üç gruba ayrılmaktadır: Lütuf olmadan taat fiilini seçenler -İbn Teymiyye'den aktardığımız bu pasaja göre, Hz. Ali'nin bu gruba girdiği söylenebilir- lütuf olsa da olmasa da isyan edenler -Ebu Leheb gibi- ve lütuf bulunduğu itaate, bulunmadığında ise isyana yönelecek durumda olanlar.⁵⁰

Diğer taraftan Eş'arî, aynı görüşü ilahî bilgiye atıfta bulunmadan savunur. Bu konuda, onunla İbn Teymiyye ve Mu'tezile arasındaki en önemli fark da budur. Onun açısından kafirler, Allah onlardan imana güç yetirme nimetini esirgediği için iman edememişlerdir. Daha açıkcası, mü'minler Allah'ın başarı lütfuyla (*tevfiki*) iman etmişler, kafirler de Onun kendilerini terketmesi (*hızlanı*) sonucu kafir olmuşlardır.⁵¹

Gazzâlî onun bu düşüncesini şöyle açar: "Kişi yaptıklarıyla gurur duyduğunda, bakışlarını kendisine çevirip düşünseydi, şöyle derdi: 'Gerçekten ben, bedenimle, organlarımla, gücümle ve irademle iş yapıyorum. Halbuki bunların hiçbirisi bana ait olmadığı gibi elimde de değildir. Şüphesiz bunlar, Allah'ın yaratması ve bana bir lütfudur. Beni, organlarımı, gücümü ve irademi O yarattı, organlarımı kudretiyle o hareket ettirdi. Benim gücüm ve iradem böyle olduğu halde, nasıl olur da yaptığım işlerle ya da kendimle gurur duyarım. Halbuki ben kendi kendime ayakta duramam.'⁵²

İmam Maturidî de bu kervana katılır ve şöyle söyler: İman, Allah'ın nimetlerinden ve ihsanlarındandır. Allah, mü'mine iman nimetini vermiş ve ihsan etmiştir. Allah'ın lutfu olmasaydı, o kendisini arındıramaz ve kendisine büyük bir azab dokunurdu. Ancak aynı durum, kafir için sözkonusu değildir. Yani Allah, kafiye iman ihsan etmemiş, ancak

49 A.g.y.

50 Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, (Lütuf), 191.

51 Eş'arî, *el-İbâne*, 129. Eş'arî kelamına göre *tevfik*, Allah'ın taat (fiili) için özel bir kudret yaratmasıdır. Diğer bir deyişle, Allah'ın taat fiili ile birlikte olan kudreti yaratmasıdır. Hızlan da masiyet fiiline ilişkin kudretin yaratılmasıdır. Mu'tezile açısından ise, fiil için tahsis edilen kudret yaratma açısından nötrdür. Ancak bu kudret iyi fiile nisbetle *tevfik*, kötü fiile nisbetle *hızlandır*. Bu bakımdan, onlara göre, hızlan asla sapıtma ve ayartma, (ilahi rahmet kapısından) kovma ve aklın önünü tıkama anlamında Allah'a nisbet edilemez. Çünkü bu, tekliî iptal eder ve bu durumda da azab zulüm olur. (Bkz., Şehristânî, *Nihayetü'l-Akdam*, 411-412).

52 Gazzâlî, *İhyâ*, V, 13.

ona iman etmesini emretmiştir.⁵³ Ona göre, kafir ve mü'min, sadece Allah'ın iyiliği emretmesi, ona davet etmesi ve bu konuda destek olması bakımından eşittir.⁵⁴

Allah Teâlâ'nın verdiği kıtlık, kuraklık ve ekinlerin telef olması gibi felaketlere gelince, bunlar Mu'tezilî bakış açısından, mecazi anlamda kötülük olan, gerçekte ise iyi (salah) ve hayır olan şeylerdir. Allah Teâlâ bunları, onlara acıdığı için yapar. Çünkü onlar başlarına gelen bu şeylere sabretmekle sonsuza kadar cennette kalmaya hak kazanırlar. Ayrıca başlarına gelen bu şiddetli felaketlerle onlara kıyametin şiddetli olaylarını ve azabını hatırlatır. Böylece onlar isyanlardan el çekerler ve o günün azabından emin olurlar. Dolayısıyla cehennem azabından kurtarıp, cennetlerde ebedî yaşama varis kılmak, kötülük ve şer değildir. Gerçekte bu, iyi, faydalı ve hayırlı bir şeydir."⁵⁵ Onlar bu görüşlerini temellendirmek için, fiilin güzel ve çirkin olmasıyla yararlı ve faydalı olmasının arasını ayırırlar. Onlara göre, her faydalı olan güzel ve her zararlı olan da çirkin değildir. Zararlı ve acı verici olan güzel olabileceği gibi faydalı ve lezzetli olan da çirkin olabilir. Tabiatın eğilim göstermediği, ya da canımızın istemediği her şey çirkin sayılamaz. Mesela, kan aldırma (hacamat) da olduğu gibi insanın, faydası zararından daha büyük olduğu bir durumda acıyı istemesi zorunludur. Yine müşfik bir babanın, çocuğunu bir takım şeylerden alıkoymak ve ona tutkun olduğu birtakım şeyleri yasaklamak suretiyle terbiye etmesinin kendisine gerekli olduğu gibi acılar ve belalar da sabredilmeleri durumunda sevab kazanmaya vesile olmaları için, deneme maksadıyla olduklarında çirkin olmazlar. Çünkü insan, kesintisiz bir nimet ve lezzet içinde olsaydı, yeryüzünde azar ve kibirlenirdi. Nitekim Allah şöyle buyurmuştur: "İnsana nimet verdiğimizde yüz çevirdi ve kibirlendi"⁵⁶ "Allah kullarına rızık bol verseydi yeryüzünde azarlardı. Ancak O, dilediğine kısararak verir. O kullarından haberdar ve onları görendir"⁵⁷ Yine, Allah taşkınlıktan kaçınacakları ölçüde rızık verdiğine işaret etmiştir. "Allah kullarından haberdardır ve onları görücüdür." Bu, Onun tedbirinin sağlamlığındandır.⁵⁸ Yani Allah, insanlara rızıklarını bol verseydi onlar ıslah olmamakta devam ederlerdi. Dolayısıyla Allah'dan gelen acılar, zulüm, boş ve kötü olmaktan uzaktır.

Ancak bundan, acıların insanın iyiliğine olmaları ve hürriyetini kısıtlamalarından dolayı onu zorunlu olarak düzelmeye götürdüğü sonucu çıkarılamaz. Yine, her zarar insanın iyiliğini gerektirmeyeceği gibi hezimet de onun taşkınlığını gerektirmez. Bununla birlikte, nimetler ve cezaların hepsi, insanları öğüt almaya ve dikkat etmeye çağırır birer

⁵³ Maturidî, *Kitâbü't-Tevhid*, 310.

⁵⁴ A.g.y.

⁵⁵ Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VI, (et-Ta'dîl ve't-Tecvîr), 65.

⁵⁶ İsra, 17/83.

⁵⁷ Şûrâ, 42/27.

⁵⁸ Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, (Lütf), 193.

maslahattır. Yoksa onları iyi ya da kötü olmaya zorlamazlar.⁵⁹ Şu halde, belalar insanın denenmesi maksadıyla olduğuna göre, Allah'ın kuluna küfrünü ve fesadını murad ederek bir bela indirmesi mümkün değildir.⁶⁰ Dünya teklif yurdu olduğu için, insan orada nimetler ve belalarla birlikte imtihan olur.⁶¹ Filozofların işaret ettiği üzere, birtakım kötülükler, meşhur ateş örneğinde olduğu gibi⁶² ilahî düzendeki kanunların işleyişi sırasında gerçekleşen tesadüfî çatışmalardan kaynaklanmaktadır ve bunların olması kaçınılmazdır. Deprepler ve seller gibi tabiî felaketlere gelince, bunlar da tabiatın özünden gelen eksikliklerden kaynaklanabileceği gibi teklif ve denenme yurdu olan bu dünyada insanların denenmeleri ve bazen de azgınlıkları yüzünden onları cezalandırmak için, ilahî irade tarafından gerçekleştirilmiş de olabilirler. Dolayısıyla bunlar, İmam Yahya'nın değindiği gibi⁶³, bu süreçte sadece aklını ve iradesini iyi yönde kullananlar için birer maslahattır. Diğerleri için ise cezadan başka bir şey değildir. Bu nedenle, bunları denenmeyi, ceza ve ödülü içeren ilahî sistemin vazgeçilmez unsurları olarak görmek gerekir. Bu açıdan bakıldığında, sorunun, sadece teklifin şartlarından olan insanî irade ve aklın yanlış kullanımından kaynaklandığı söylenilebilir.

İbn Teymiyye, bu hususun en güzel örneklerinden birisinin Uhud savaşında yaşandığına dikkat çeker ve bu konuyla ilgili ayetleri sıralar.⁶⁴ Ona göre, Kur'an açısından bakıldığında, Allah insanların başlarına gelen felaketleri sebepsiz yere değil, kendi hataları ve işledikleri günahlar yüzünden göndermektedir. Bu yüzden, onlar kötülük değildir. Asıl kötülük "nefse ve şeytana kulluk etmek ve bu ikisini Allah'a şirk koşturmak."⁶⁵

Burada diğer önemli bir sorun da Allah'ın bu dünyadan daha iyisini (aslah) yaratıp yaratamayacağı meselesidir. Daha önce de kısmen işaret ettiğimiz gibi Ebu Ali, Ebu Haşim, Ebu Abdullah ve Kadı Abdülcebbar gibi Basra Mu'tezilesine mensup Mu'tezilîler, dünyevî maslahatlara ilişkin olan lütufların Allah'a vacib olduğunu gösteren hiçbir sebebin bulunmadığı kanaatindedirler. Bu tür lütuflar, sadece ondan gelen bir ihsan ve iyiliktir. Ancak Bağdat Mu'tezilesi, içerisinde çirkinlik bulunmayan salt iyinin Allah'a vacib olduğu görüşündedir. Bu bağlamda onlar, alemleri yaratmasının ve insana teklifte

59 Ahmed Mahmud Subhi, *Fî İlmi'l-Kelam*, Daru'n-Nehda el-Arabiyye, Beyrut, 1985, I, 143.

60 A.g.e., I, 144.

61 A.g.e., I, 145.

62 İbn Sinâ, *en-Necât*, II, 148-149.

63 İmam Yahya b. el-Hüseyn, *Kitâbu'r-Raddi ve'l-İhticâci ale'l-Hasan b. Muhammed b. el-Hanefiyye*, (Rasâilu'l-Adl, içinde), II, 126.

64 Âl-i İmran, 3/165; Şûrâ, 42/30,48; Rum, 30/41. Benzer ayetler için bkz., İbn Teymiyye, *el-Hasene ve's-Seyyle*, 233-235.

65 İbn Teymiyye, a.g.e., 164.

bulunmasının Allah'a vacip olduğunu söylediler. Çünkü onlara göre, bunlar salt iyi ve maslahat türünden olan şeylerdir.⁶⁶

İmam Gazzâlî, Bağdat Mu'tezilesi'nin bu iddiasını, yukarda da değindimiz gibi zorunluluk ifadesini kamufle edecek şekilde, felsefî bir üslupla şöyle dile getirdi: "Mevcut olandan daha iyi, daha tam ve daha mükemmel olanı imkan dahilinde değildir."⁶⁷ Eş'arî kelamının iyi bir takipçisi ve sıkı bir savunucusu olan bu düşünürün, mensubu olduğu ekolün en hassas olduğu noktalardan birinde fire veren bu çıkışı, onun düşünce yapısının bütünlüğü göz önüne alındığında yadırganacak bir husus değildir.

Ancak bu noktayı gözönünde bulundurmayan Şafîî alimi İbn Ömer el-Bikâî (ö. 885/1480), ilmi kariyerine son derece saygı duyduğu Gazzâlî'nin, böyle bir şeyi düşünebileceğine inanamaz ve bunun onun eserlerine sonradan kötü niyetli kimseler tarafından sokulmuş olabileceği⁶⁸ şüphesini taşır. Yine de onun bunu söylemiş olabileceği ihtimalini gözönünde bulundurarak, bunun onun adına bir ayak sürçmesi ve hata olduğunu söyler ve onun bu iddiasını şiddetle eleştirir.⁶⁹ Onun açısından bu söz, zaten Gazzâlî'nin bizzat kendisi tarafından çürütülmektedir. Mesela, o, bu tartışmalı ifadesinin geçtiği İhyası'nın "Sabr ve Şükür" bahsinin üçüncü rûknünde şöyle söylemektedir: Her akıllı kimsenin, fakirlik, hastalık, korku ve bela gibi dünyada karşılaştığı bütün sıkıntılara şu beş şeyden dolayı sevinmesi ve onlardan dolayı Allah'a şükretmesi gerekmektedir: **Birincisi**, Her belanın ve hastalığın, daha ağrının ve fazlasının bulunması mümkündür. Çünkü Allah'ın kudreti kapsamında olanlar (**makdûrât**) sonsuzdur. Allah bu felaketleri ve hastalıkları kat kat artırsa ve çoğaltsaydı, Ona bu konuda kim engel olabilirdi? O halde sen dünyada bunların daha büyüğü başına gelmediği için Allah'a şükret...⁷⁰ Bikâî'ye göre, bizzat onun bu ifadeleri, Allah'ın bu alemde daha büyüğünü ve mükemmelini yaratmayı istemesi halinde, bunun Ona imkansız olmadığı, aksine kolay olduğu anlamına gelmektedir. Bikâî, bunun aksini iddia edenlerin, "O yaptıklarından sorumlu tutulmaz" ayetini de dikkate alarak, bu iddialarını kanıtlamaları gerektiğini söyler. Ona göre, bu ayet, "eğer Allah bizim hikmet anlayışımıza aykırı olan bir şeyi yapsaydı, bunun Ona yakışan bir durum olmasından dolayı muhal olamayacağı" anlamına gelmektedir. Ancak diyor Bikâî, biz bununla birlikte, Onun hikmete aykırı iş yaptığını iddia etmiyoruz.⁷¹ Bu anlayış Zeyd b. Sâbitten nakledilen bir hadiste çok daha somut ve net bir şekilde şöyle dile getirilmektedir: "Eğer Allah gökler ve

66 Ahmed Mahmud Subhi, *el-İmâmu'l-Müctehid Yahya b. Hamza ve Ârâuhu'l-Kelâmiyye*, 98-99

67 Gazzâlî, *İhyâ*, IV, 398; V, (Kitabu'l-İmlâ Fî İşkâlâtü'l-İhya), 252.

68 Bikâî, *Kıtabu't-Tehdîm*, var. 4b,5a.

69 Bikâî, *Kıtabu't-Tehdîm*, var. 2a.

70 Bikâî, *Kıtabu't-Tehdîm*, var. 15b. Krş., *İhya*, IV, 199.

71 Bikâî, *Kıtabu't-Tehdîm*, var. 15b.

yer halklarına azab etseydi, onlara karşı zalim olmadan azab etmiş olurdu ve bu Ona yakışırdı."⁷² Bununla birlikte, Allah'ın bunları yapmaması, onlara gücü yetmediğinden değil, bunları yapmayacağını haber verdiğinden dolayıdır. Kısacası, Bikâî'ye göre, Allah'a zorunluluk yükleyen ya da bunu ima eden ifadelerin kullanılması asla doğru değildir. Kezâ, diğer bir Şafiî bilgini, Ebu Hamid el-Kudsî (885/1480)'ye göre, bu tür ifadeler, Kitab ve Sünnet'in açık ifadelerine, Ehl-i Sünnet kelimcilerinin ve imamlarının kıyamet gününde helak olmaktan kurtaran doğru inançlarına ters düşmesinden dolayı din açısından reddedilen problemlili ifadelerdir.⁷³ Zaten tecrübe de bunun aksini göstermektedir: "Hiç şüphesiz, Allah insanları, onlar arasında hiçbir surette kin ve buğz beslemeyen bir müminin kalbine göre iman eden tek bir ümmet olarak yaratabilirdi. Yine, eğer O dileseydi, insanlar ayrılığa düşmez ve birbirleriyle savaşırdı."⁷⁴ Kesinlikle biliyoruz ki, bunlar bizim şu anda, ayrılıkların, zıtlıkların, kin ve nefret dolu ilişkilerin yaşandığı bu dünyamızdan daha mükemmeldir...⁷⁵

Halbuki Gazzâlî, bu tartışmalı ifadesini kullanırken, bunun asla böyle bir neticeyi doğuracağını hesap etmemiş gözükmektedir. Zira burada onun dikkati, ilahî kudretten ziyade, kendi açısından çok daha önemli gördüğü başka bir noktada yoğunlaşmaktadır. İhyâ'da açıkça ifade ettiği gibi "eğer var olandan daha mükemmeli imkan dahilinde olsaydı ve bunu yaratma kudretine sahip olduğu halde esirgeyip böyle yapmaya tenezzül etmeseydi bu, ilahî cömertliğe zıt düşen bir cimrilik ve ilahî adaletle çelişen bir haksızlık olurdu."⁷⁶ İşte bu kaygının onu meşhur doktrinini ortaya atmaya sevkettiği anlaşılmaktadır. Gerçekten de Gazzâlî'nin bu ifadelerinden, Allah'ın kudretine bir sınır getirildiği sonucu çıkarılabilir. Bu da, 19. y. yıl müellifi Hamdan b. Osman el-Cezâirî'nin işaret ettiği gibi bazı açılardan Ehl-i Sünnet inancına ters düşmektedir: "Bir kere, Ehl-i Sünnet inancına göre, Allah'ın kudreti altında bulunan şeylerin bir sınırı ve sonu yoktur."⁷⁷ Her ne kadar bu dünyanın düzeni mükemmel bir hikmet ve tertibe göre ise de, Allah ondan daha mükemmelini yaratmaya kadirdir ve en mükemmelinden çok daha mükemmel bir dünya (tasavvurunun) sınırı yoktur."⁷⁸

Bununla birlikte, Gazzâlî'nin bu noktada mensubu bulunduğu ekolü karşısına aldığını, onu aşarak bunları söylediğini iddia etmek oldukça güçtür. Nitekim o da ilahî kudretin sınırsız olduğu konusunda tavizsiz bir tutum takınmaktadır.⁷⁹ Ancak o, bu

72 Bikâî, *Kıtabu't-Tehdîm*, var. 15b, 16a; Bu hadisin geçtiği yerler için bkz., İbn Mâce, *es-Sünen*, Mukaddime, 10 (I, 29-30); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, V, 182, 185, 189.

73 Ebu Hamid el-Kudsî, *Teşdîdu'l-Kalb*, var. 10b, 11a.

74 En'am, 6/35 ve Bakara, 2/253 ayetlerine atıfta bulunmaktadır.

75 el-Bikâî, *Kıtabu't-Tehdîm*, var. 5a, 5b;

76 Gazzâlî, *İhyâ*, IV, 397.

77 Bu görüşün geniş bir izahı için, bkz., Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 57 vd.

78 Ormsby, *Theodicy in Islamic Thought*, 33.

79 Gazzâlî, *Kitabu'l-Erba'in*, Kahire, 1344, 5; Gazzâlî, *el-İktisad*, 82.

konteks içerisinde dile getirdiği söyleminin ilahî kudretin sınırsızlığı anlayışıyla çeliştiğini göremeyecek kadar aşırı bir şekilde ilahî cömertlik ve adalet üzerinde yoğunlaşmıştır. Buna karşın, ilahî kudreti büsbütün unutmuş da değildir. Nitekim bu tartışmalı ifadesini alıntıladığımız pasajın son cümlesinde şöyle der: "Eğer (var olanın daha iyisini) başaramasaydı, bu, ilahlığa ters düşen bir acizlik olurdu."⁸⁰ Hamdan b. Osman'ın işaret ettiği gibi buradan rahatlıkla "bu dünyadan daha mükemmelini yaratmanın imkan dahilinde olmadığı, dolayısıyla ilahî kudretin bu dünyadan daha iyisini ve mükemmelini yaratmakla ilişkili olmadığı; hatta onun, bu en büyük üstünlüğün ve en yüksek mükemmelliğin sınırında son bulunduğu"⁸¹ sonucuna varılabilir.

Hamdan'a göre, Gazzâlî iki açıdan daha Ehl-i Sünnet'e ters düşmektedir: "Birincisi, filozofların Allah'ın iradesi ile değil de zâtının gereği olarak yarattığı şeklindeki kıranmış doktrinleriyle uyusabilir gözükmesi, diğeri de eleştirmenlerin"⁸², onun bu iddiasıyla Mu'tezilenin aslah doktrinini arasında biçim ve anlam bakımından tehlikeli gördükleri yakın benzerliğe işaret etmeleridir. Bu doktrin, özellikle yaratılan için en iyi ve faydalı olanı yapmanın Allah üzerine zorunlu bir görev olduğunda ısrar etmelerini çok çirkin bulan Ehl-i Sünnet tarafından inkar edilmiştir."⁸³

Gerçekten de, Allah isteseydi bu dünyayı düzeltebilirdi.⁸⁴ Nitekim Bikâî, Gazzâlî'nin aksine bu dünyayı eksik görür ve bazı ayetleri referans göstererek bu görüşünü pekiştirmeye çalışır. Mesela, "Eğer dileseydik, herkese hidayetini verirdik"⁸⁵, ayetini şöyle yorumlar: "Eğer her ülkede, hak ehline olaylar hakkında bilgi veren, tartışmalara bir son verip güçlükleri ortadan kaldıran bir peygamber olsaydı, bu onları cehaletleri, serkeşlikleri ve günahları içerisinde bırakmaktan daha iyi olurdu."⁸⁶

Aslında Gazzâlî'yi kendi hareket noktasından değerlendirdiğimizde pek de haksız olmadığını söylememiz mümkündür. Çünkü onun da kendi açısından güçlü dayanakları

80 İhyâ, IV, 397.

81 Eric L. Ormsby, *Theodicy in Islamic Thought*, 33.

82 Bikâî, *Kitâbu't-Tehdîm*, var. 1b,2a.

83 Ormsby, a.g.e., 33. Bu doktrinin Ehl-i Sünnet tarafından yanlış anlaşıldığına, en azından büyük Mu'tezile alimi Kadı Abdülcebbar'ın sistematik tarzda açıkladığı aslah anlayışına uymadığına yukarıda işaret etmiştik.

84 Bikâî, *Kitâbu't-Tehdîm*, var. 5a.

85 Secde, 32/13.

86 Bikâî, *Kitâbu't-Tehdîm*, var. 19a. Bikâî'ye göre, bunun daha pek çok kanıtı vardır. Mesela, Allah şöyle buyurmaktadır: "Doğuların, batıların Rabbine yemin olsun ki, biz gerçekten, onların yerine, kendilerinden daha hayırlısını getirmeye kadiriz. Hem bizim önümüze geçilmez." (Meâric, 70/40-41). Bu ayet, Allah'ın hikmetin gerektirdiği en mükemmel ve en güzel olan nihai tarzın altında yarattığına işaret etmektedir. (*Kitâbu't-Tehdîm*, var. 17b). Bir diğer örnek ise şöyledir: "Allah bütün insanları Yusuf (a.s.)'un güzelliğinde yaratabileceği gibi; korku, salih amel ve Kur'an ahlakıyla ahlaklanma bakımından, peygamberlerin kalbine sahip olarak da yaratabilirdi. Şüphesiz bunlar, akıllı bir kimsenin tereddüt etmeyeceği şekilde, topallık, körlük, cüzzam ve abraşlık (baras) gibi açık kötülüklerle ve yine, hile, fenalık, nefret ve ahlaksızlık gibi açık kötülükleri işlemeye sürükleyen gizli kötülüklerle dolu olan bir dünyadan daha mükemmeldir. (*Kitâbu't-Tehdîm*, var. 20a,20b). Benzer örnekler için bkz., *Kitâbu't-Tehdîm*, var. 17b,18a,18b,19a.

vardır. Bunlardan bazıları şöyledir: "Allah bütün insanları en akıllıların aklında ve en alimlerinin ilminde yaratsaydı, onlarda nefislerinin kapsayabileceği bütün ilimleri yaratıp, nitelendiremeyecekleri kadar hikmeti üzerlerine yağdırsaydı, sonra onlardan herbirine, ilim, hikmet ve hepsinin aklını verseydi, sonra onlara eşyanın sonuçlarını açıklasaydı ve onları aşkın alemin (melekutun) sırlarına ulaştırsaydı, onlara hayır ve şerrin, fayda ve zararın farkına varmalarını sağlayacak ilahî lütfun inceliklerini ve sonsuz cezanın sırlarını bildirseydi, sonra onlara bu dünyayı (mülkü) ve aşkın alemini kendilerine verilen ilim ve hikmetle evirip çevirmeyi emretseydi, yardımlaşmalarına ve birlikte çalışmalarına rağmen, hepsinin birden tedbiri, Allah'ın dünya ve ahirette halkı tedbir ettiği yönde zorunlu olarak, bir sivrisinek kanadı kadar ne bir artış ve ne de bir düşüş kaydedemezlerdi. Bundan ne bir zerreyi kaldırabilirler ne de alçaltabilirlerdi..."⁸⁷

Onun bu düşüncesinin hikmet anlayışının bir uzantısı olarak şekillenmiş olabileceğini söyleyebiliriz. Onun açısından hikmet, "eşyanın düzeni ile onların ince ve yüksek manalarını mutlak olarak kavrama ve istenilen gayenin tamamlanması için gerektiği gibi onlar üzerine hükmetmektir..."⁸⁸ İşte dünya böylesine bir hikmetle iyilerin en iyisi olarak yaratılmıştır.

Buna göre, Hamdan b. Osman, Gazzâlî'nin bu görüşünün Allah'ın kudretine sınır getirmesi ve Ona zorunluluk yüklemesi bakımından Ehl-i Sünnet inancına ters düştüğü noktasında haklı gözükmektedir. Ancak Gazzâlî'nin bizzat kendisinin bunların hiçbirini kasdetmediği rahatlıkla söylenebilir. Zira o, el-İktisad adlı eserinde Allah'a hiçbir şekilde zorunluluk yüklenemeyeceğini kesin bir dille vurgular.⁸⁹ Diğer taraftan "var olandan daha mükemmelinin imkan dahilinde olmadığı" iddiasının Mu'tezilenin aslah anlayışıyla örtüştüğünü söylemek çok güçtür. Çünkü Gazzâlî'nin bu ifadesinden çıkan zorunluluk ontolojik bir zorunluluktur⁹⁰; halbuki aslah ahlâkî bir zorunluluğa işaret emektedir. Yani, Mu'tezilî anlamdaki zorunluluk, genel olarak "Allah'ın dinde ve dünyada kulları için en iyi olanı yapması"⁹¹na ilişkin bir zorunluluktur.⁹² Gazzâlî'nin ifadesinden çıkarabileceğimiz zorunluluk ise, "iradenin imkansız olana yönelmemesi sebebiyle

87 Gazzâlî, İhyâ, IV, 397-398.

88 Gazzâlî, el-İktisad, 82

89 Gazzâlî, a.g.e., 86-87.

90 Gazzâlî'nin taraftarlarından olan Semhûdî (ö. 911/1505 veya 1506), onun felsefî ve Mu'tezilî anlamda ilahî iradeyi yok sayan bir zorunluluğu kasdetmediğine dikkat çeker. Onun kasdettiği zorunluluk, sadece belirlenmiş bir düzenin meydana gelmesinin gerekliliğinden ibarettir. Buna göre, ilahî iradenin belirlenmesinden sonra, kararlaştırılan şeylerin meydana gelmesi zorunludur. İşte eşyanın var olmasını zorunlu kılan, onların varlığını öngören bu ilahî iradedir. (Kitâbu'l-İzâhi'l-Beyan, var. 9b).

91 Eş'arî, Makâlâtü'l-İslâmiyyîn, I, 315-316; Kadı Abdülcebbar, el-Muğnî, XIII, 7,21; XIV, 7-18; Hayyat, el-İntisar, 21-22,25-27; Cüveynî, el-İrşâd, 287.

92 Bazı Mu'tezilîler, aslahı bu şekilde tanımlamakta, ancak Kadı Abdülcebbar gibi, ünlü Mu'tezilî teorisyenler, aslahın sadece teklifin şartlarını yerine getirmede sözkonusu olduğunu ısrarla vurgulamaktadırlar. Kadı Abdülcebbar, el-Muğnî, XIII, (Lütf), 190 vd.

kudretin onunla ilintili olmamasından⁹³ kaynaklanan bir zorunluluktur. Bu bakımdan, bu görüşün aslah teorisine benzediği iddialarında, Hamdan b. Osman'a ve Gazzâlî'nin diğer eleştirmenlerine katılmak mümkün değildir.

Bununla birlikte, Gazzâlî, el-İktisad adlı eserinde Mu'tezilenin "teklifin Allah için zorunlu olduğu"⁹⁴ görüşünü eleştirirken, İhya'daki bu iddialı ifadesiyle çelişmektedir. O, teklifte halk için yarar bulunmasından dolayı Allah'a zorunlu olduğu şeklindeki Mu'tezilî anlayışın zayıflığını şu ifadeleriyle çürütmeye çalışır: "Biz, bu yarar sözünün sadece varoluş hakkında doğru olabileceğini, teklifte ise yanlış olacağını söylüyoruz. Aslında şu andaki varoluş için de doğru olmaz. Aksine yarar, Allah'ın onları cennette, kedersiz, zararsız, gamsız ve acısız bir şekilde nimetler içerisinde varetmesindedir. Şu andaki varlığa gelince akıllı insanların hepsi onun yokluğunu temenni etmişlerdir. Kimi 'keşke bir hiç olsaydım', dedi. Bir başkası, 'yerden kerpici kaldırarak keşke şu kerpiç olaydım', dedi. Yine, bir başkası daha, bir kuşa işaret ederek keşke bu kuş ben olaydım', dedi. İşte bunlar akıllı kimseler olan peygamberlerin ve velilerin sözleridir. Kimi var olmamayı, kimi de cansız bir cisim veya kuş olmak suretiyle teklife muhatap olmamayı temenni eder. Keşke akıllı başında birisinin, halk için teklifte yarar bulunduğunu söylemeyi nasıl kendisine yakıştırdığını bir anlayabilseydim..."⁹⁵

Bu çelişkinin kaynağını, Gazzâlî'nin tasavvufa girinceye kadar bir değişim ve olgunlaşma süreci geçirmiş olmasında ve dolayısıyla "son dönemde yazdığı"⁹⁶ İhyâ'sında daha önceki eserlerindeki görüşlerini tashih ederek, düşüncesinin en olgun meyvesini sunmuş olmasında aramaktan ziyade⁹⁷, İslam düşünürlerinin zaman zaman içerisine düştükleri metodolojik hatadan kaynaklanmış olabileceği noktasında aramanın daha doğru olacağı kanaatindeyiz. Çünkü İhyâ'yı yazan Gazzâlî'nin, el-İktisad'taki Ehl-i Sünnet'e uygun olan bu görüşünü yanlış bularak, içtenlikle bağlı bulunduğu bu ekole ters düşecek şekilde bir tashih yoluna gitmiş olabileceğini söylememiz ona haksızlık olur. Bütün enerjisini Allah'a saygı duymanın gerekliliğini ve bunun yollarını göstermek için harcamış olan bir düşünürün, düşüncesinin en olgun döneminde ortaya attığı bu doktrinini, ilahî kudretin sınırlandırılması pahasına ileri sürdüğünü, dolayısıyla sınırlı bir ilahî kudrete inandığını söylemek, izah edilmesi güç bir iddia olarak görünmektedir. Bize göre, sorun metodolojiktir. Gazzâlî'nin İhyâ'daki düşüncelerini serdettiği konteks ile el-

93 Bikâî, *Kitâbu't-Tehdîm*, var. 1b.

94 Kadî Abdülcebbar'ın verdiği bilgilere göre, Gazzâlî ve benzerlerinin iddia ettiklerinin aksine, Mu'tezile açısından, başlangıçta, teklifte bulunma Allah'ın kullarına bir lütfu ve ihsanıdır. Bu nedenle Allah'a vâcib olan teklifin bizzat kendisi değil, tekliften sonra onun şartlarından olan akıl ve teklifi yerine getirme imkanı verme gibi hususlardır. Bkz., Kadî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIV, (el-Aslah), 53.

95 Gazzâlî, *el-İktisad*, 86-87.

96 Ormsby, *Theodicy in Islamic Thought*, 30.

97 A.g.e.y

İktisad'taki tartışma konteksi farklıdır. İhyâ'da, "var olandan daha iyisinin imkan dahilinde olmadığı" tezini, "Tevekkülün Esası Olan Tevhidin Hakikati" başlığı altındaki incelemesinde ileri sürer. Onun bu konteks içerisindeki asıl gayesi, Allah'a tevekkül etmeyi sağlam bir zemine oturtturarak okuyucularını şüphe ve tereddüitten uzaklaştırmak ve Allah'a olan bağlılıklarını pekiştirmektir. Nitekim bu konunun son cümleleri şöyle bitmektedir. "İyilik ve kötülük takdir edilmiştir. Olayların, ilahî iradenin onları oluşlarından önce öngörmesiyle gerçekleşen takdirden sonra meydana gelmeleri ise zorunludur. Hiç kimse Onun hükmünü geri çeviremez, emrine ve takdirine karşı duramaz. Bilakis, küçük ve büyük her şey yazılıdır, bunların meydana gelişi ise bilinen ve beklenen bir ölçüye göredir. Sana isabet edecek bir şey, isabet etmeyecek, isabet etmeyecek bir şey de isabet edecek değildir."⁹⁸

Burada, Allah tarafından bütün yönleriyle önceden öngörülmüş ilahî bir düzenin işlediği vurgulanmakta, dolayısıyla kulun hiçbir endişeye kapılmadan Allah'a güvenmesi gerektiğine işaret edilmektedir. Onun bu çerçevede zihnine perçinlediği düşünce, Allah'ın takdir ettiği hiçbir şeyin kötü ve haksız olamayacağıdır. Nitekim bu son paragrafın biraz yukarısında o şöyle diyor: "Eksik yaratılmadıkça mükemmel bilinemez. Hayvanlar yaratılmasaydı insanın şerefi ortaya çıkmazdı. Mükemmellik ve eksiklik görecelidir. İlahî cömertlik ve hikmet, mükemmeli ve eksiği birlikte yaratmayı gerektirir. Nasıl ki kangrenli elin canı kurtarmak için kesilmesi adalet ise -zira bu eksiği mükemmele feda etmeyi gerektiren bir husustur- dünya ve ahirette, yaratıkların paylarında farklılık bulunması durumu da aynen bunun gibidir. Bunların hepsi adalettir, zulüm değildir; içerisinde boş şeylerin bulunmadığı bir haktır."⁹⁹

Gazzâlî'den önce yaşayan Ebu Talib el-Mekkî ise, aynı düşüncüyü şöyle dile getirmektedir: "Allah, bunları rasyonel ilkelere, bilinen ve alışılmış olayların ruhuna, rasyonel sebeplere ve akılların ve akledilir olanların yaratıldıkları ölçülere ilişkin meşhur olan vasıtalarla uygun olarak yapmıştır. Sonra O bunların sonuçlarını gizledi, sırlarını örttü ve sevabları sakladı. Bunların gizli kalmasından dolayı da tedbirin ve takdirin güzelliği kusurlu görüldü. İnsanların çoğu bunlardaki hikmetleri anlayamadılar; dış görünüşe bakarak yargıda bulundular ve bu yüzden asıl dikkat edilmesi gereken noktaları unuttular. Sadece alim olanlar bunlarda alemler için ayetler bulunduğunu düşündüler. İşte tevekkül sahiplerinin ve peygamberlerin makamları budur."¹⁰⁰ Bu ifadelerle Gazzâlî'nin ifadelerini karşılaştırdığımızda, onun büyük ölçüde Ebu Talib el-Mekkî'den etkilenmiş olabileceğini söyleyebiliriz.

⁹⁸ Gazzâlî, İhyâ, IV, 398.

⁹⁹ A.g.y. Aynı düşüncüyü, Suyûtî de hararetle savunur. (Bkz., Teşyîdu'l-Erkân, var. 6b vd.).

¹⁰⁰ Zebidî, İthâfu's-Sâdeti'l-Müttakîn bi Şerhi Esrâri İhyâ-i Ulûmi'd-Din, Kahire, 1311H., IX, 430.

Bu bakımdan, "var olandan daha mükemmeli imkan dahilinde değildir" ifadesi, her şeyin hak ve adil olduğunu vurgulamak için söylenmiş bir söz olarak görünmektedir. Eğer imkan dahilinde daha iyisi olsaydı ve Allah da bunu yapmamış olsaydı, bu Onun ilahî cömertliğine ve ilahî adaletine ters düşer ve Onun adına bir haksızlık olurdu. Halbuki el- İktisad'taki tartışma konteksi, onun bu dünyanın hiç de mümkün dünyalar içerisinde en mükemmel dünya olmadığını görmesini gerektiren bir kontekstir. Çünkü burada o, Mu'tezilenin "teklifte insan için bir fayda bulunduğu ve bu yüzden Allah'ın onu zorunlu olarak insana emrettiği" inancına karşı bir tez ileri sürüyor.¹⁰¹ Dolayısıyla teklifte ve hatta bu dünyada var olmada gerçek anlamda bir fayda bulunmadığını göstermesi gerekiyor.

Buna karşın, bazı Eş'arîler'in, Allah'tan zorunluluğun tümüyle kaldırılamayacağını farkında oldukları gözükmektedir. Nitekim en azından, ilahî fiillerin, ilahî irade tarafından ilahî ilme bağlı bir determinasyonu sözkonusudur: İlahî irade tarafından ezeli ilahî ilme göre belirli bir vakitte meydana gelmesi kararlaştırılan ilahî fiillerin, o vakitte meydana gelmesi zorunludur. Aksi takdirde, ilahî ilmin cehle dönüşmesi kaçınılmaz olur ki, bu, kınanmayı gerektiren eksik bir niteliktir.¹⁰² Gelenbevî, Mu'tezile ile Eş'arîler ve Maturidîler arasında, bu anlamdaki bir zorunluluk konusunda ihtilaf bulunmadığına; onlar arasındaki asıl ihtilafın, mükelleflerin yaratılması gibi ihtiyârî olarak gerçekleşen ilâhî fiillerden sonra, lütuf ve aslah gibi birinci dereceden fiilleri izleyen ikincil bir fiilin Allah'a gerekli olup olmadığı noktasında odaklandığına dikkat çeker. Mu'tezile, ihtiyârî olarak gerçekleşen birinci dereceden fiilleri, sözkonusu ikincil fiillerin izlememesinin Allah hakkında imkansız olan kınanma ve sefihlik gibi eksiklikleri gerektireceğinden, zorunlu olduğunu iddia etti. Buna karşın, Eş'arîler ve Maturidîler, bunu, Allah'ın üzerinde Onu sınırlayacak ve Onu yönlendirecek hiçbir gücün bulunmadığı gerekçesiyle reddetti. İşte bu haberlerin, sadece ilahî ilme ve iradeye bağlı olmasından dolayı onlar, Allah'ın gerçekleşeceğini bildirdiği olayların bile -Onun bunları mutlak surette yapacağına ilişkin kesin delile rağmen- Ona vâcib olmadığında ısrar ettiler. Çünkü buradaki zorunluluk sadece gerçekleşme yönündendir. Yoksa olayın belirlenmesi ve tespiti açısından değil.¹⁰³ Ancak yine de burada gerçekleşme yönünden de olsa bir zorunluluk sözkonusudur. Bununla birlikte, bazı araştırmacı Eş'arîler ve Maturidîler, fiilde, dinin belirlenmesinden önce, onun güzel ya da çirkin olmasını gerektiren bir takım nitelikler bulunduğunu; dolayısıyla güç yetirilemeyi teklif etmek ve yalan söylemek gibi fiilde onun çirkin olmasını gerektirecek bir nitelik bulunduğu takdirde, o fiilin Allah

101 Gazzâlî, el-İktisad, 86. Krş., Gazzâlî, Kavaidü'l-Akaid, (tahkik; Musa Muhammed Ali), Beyrut 1985, 201. (Bu kitap Gazzâlî'nin İhyâ'sının Kavaidü'l-Akaid bölümünün ayrıca basılmış tahkikli bir nüshasıdır.)

102 Gelenbeî, Haşiye Alâ Şerhi'd-Devvânî, 439-440.

103 A.g.e., 440.

açısından mümkün olmadığını, bu tür fiilleri Allah'tan uzak görmenin vâcib olduğunu ve Onun böyle bir yükümlülüğünün bulunmadığını söyleyebildiler.¹⁰⁴

Bu diyalektiğin dışına çıktığımızda, Gazzâlî'nin, kötülüğün sebebini ve kaynağını filozoflara benzer bir şekilde ortaya koyduğunu görmekteyiz. Onun açısından da, "ortada şer gibi gözüken her şeyin altında mutlaka bir hayır vardır. Eğer bu şer ortadan kalkarsa, onun altında gizli olan hayır da kalkar ve onun ortadan kalkmasıyla da daha büyük bir şer meydana gelir. Mesela, kanserli olan bir elin kesilmesi, zâhiren bir şerdir, bir musîbetir. Halbuki onun altında gerçekten büyük bir hayır ve fayda yatmaktadır ki, bu, bütün bedeninin selâmetidir."¹⁰⁵ Bu sözlerin, "az kötülüğün yüzünden çok iyiliği terketmek daha büyük bir kötülüktür"¹⁰⁶ diyen İbn Sinâ'nın sözlerinden pek bir farkı yoktur.

Bununla birlikte, kötülük Allah'ın iradesiyledir. Ancak Allah iyiliği, özü gereği, yani sırf iyilik olduğu için dilediği halde, kötülüğü özü gereği değil, sadece beraberinde bulunan iyilikten dolayı diler. Bu bakımdan, ona göre, kötülüğün takdir edilmiş olmasında ilahî rahmete aykırı olan hiçbir durum yoktur.¹⁰⁷

Buna karşın, onun, "iyiliği kötülüksüz de elde etmek neden mümkün olmasın?" şeklindeki bir itiraza verdiği tek cevap, sorunun saçma, soruyu soranın da cahil olduğu şeklindedir. Bu tür sorularla meşgul olanlara o, bunların derin hikmetini kavrayamadıkları için kendi akıllarını suçlamalarını ve kusurlu bulmalarını; Allah'ın merhametlilerin en merhametlisi olduğunda şüpheye düşmemelerini ve inanmakla yetinmelerini tavsiye eder.¹⁰⁸

Kısacası, son eserlerinden olan İhyâsını dikkate aldığımızda, Gazzâlî'ye göre, "bu dünya, mümkün dünyaların en iyisidir ve bu dünyada olan her şey, önceden, Allah tarafından ilahî hikmete göre takdir edildiğinden tamamen doğru ve adildir. Bütün insanlar, en akıllıların aklıyla donatılıp bu dünyayı yeniden düzenlemeye kalkışsalar bile, ne bir zerreyi yerinden oynatabilirler ne de bir zerreyi ona ilave edebilirler."¹⁰⁹

Suyûtî (ö. 911/1505), onun bu düşüncesini çok daha rasyonel bir temele oturtur ve tartışmaların önünü kesebilecek bir kapı aralar: Ona göre, bu düşüncede ilahî kudrete hiçbir sınır getirilmemektedir. Zira Gazzâlî, Allah'ın bütün insanları tek bir tarzda, mesela, itaatkar olarak yaratamamasından dolayı bu dünyanın en iyi dünya olduğunu savunmuyor. Elbette ki, Allah insanların tümünü itaatkar olarak yaratabilirdi. Nitekim O,

104 A.g.y.

105 Gazzâlî, Esmâu'l-Hüsnâ, (çev., Yaman Arkan), Elifbe Yay., 1983, 107.

106 İbn Sinâ, Necât, II, 147; İbn Sinâ, eş-Şifâ (İlahiyat), 418; İbn Sinâ, el-İşârât ve't-Tenbîhât, III, 300-301.

107 Gazzâlî, Esmâu'l-Hüsnâ, 108.

108 A.g.y.

109 Gazzâlî, İhyâ, IV, 398.

buna itiraz etmiyor, sadece Allah'ın, hikmetin gereği insanları tek bir sınıf olarak yaratmasından, itaatkar ve asi şeklinde iki farklı sınıf olarak yaratmasının daha mükemmel ve güzel (*ebda'*) olduğunu savunuyor. Ona göre, bu kaderin bir sırrıdır ve Allah bu sırrın peşine düşmeyi peygamberlerine bile yasaklamıştır. Kezâ, Allah tüm insanları sağlıklı, zengin, iyi ve güzel olarak da yaratabilirdi. Ancak onların farklı oluşları daha mükemmel (*ebda'*) dir.¹¹⁰ Gerçekten de kulların Allah'a gereği gibi şükredebilmeleri için, zenginlikle fakirliğin bir arada bulunduğu bir dünyanın daha mükemmel olduğu söylenebilirdi.¹¹¹ Görüldüğü gibi o, açık bir şekilde daha mükemmel (*ebda'*) kavramı üzerine vurgu yapıyor. Ancak ona göre, daha mükemmel olan, Bikâî'nin savunduğu gibi insanların, kalbinde hiçbir kötü duygu beslemeyen herhangi bir insanın kalbine göre yaşayan tek tip bir topluluk halinde bulunması değil, iyi ve kötü şeklinde iki farklı grubun bulunmasıdır. İşte bu noktada iyi ve kötünün göreceliği sorunu başlamaktadır. Biz bu konuyu "Birinci Bölüm"de incelediğimizden, burada kısaca şunları söylemekle yetineceğiz.

Varlığı iyi ve kötü, mükemmel ve eksik gibi sıfatlarla nitelemek, varlıklar arasında bir nisbetin bulunmasıyla mümkündür. Çünkü varlıkta ve insan dünyasında iyinin kendisi, güzelin kendisi olan bir şey yoktur.¹¹² Bunlar varlıkların sonradan kazandıkları arizî ve görelî niteliklerdir. Bu açıdan, dünya cennetle kıyaslandığında daha az mükemmel, ay, mars ve venüs gibi diğer gezegenlerle kıyaslandığında ise daha mükemmeldir. Kısacası, tek başına, hiçbir şeyle bağıntısı olmadan daha iyi ya da en mükemmel olan bir dünya yoktur. Ayrıca ilahî kudretin kapsamında olan mükemmellik de Bikâî ve benzerlerinin iddia ettiği gibi sınırsız değildir. Çünkü ilahî zâtın bizzat kendisinin en mükemmel olduğu gözönüne alınacak olursa, Onun kudretinin ilintili olduğu şeylerin, en azından kendi zâtından eksik olacağı açıktır. Yani Onun kudretinin kendisi kadar veya kendisinden daha mükemmel olan bir şeyle ilintili olması imkansızdır. Bu nedenle, filozofların ilahî irade ve kudretin imkansız olanla ilintili olmadığı iddiasının, ilahî irade ve kudreti sınırlamakla itham edilmesi doğru gözükmemektedir. Çünkü bu sınırlılık ilahî irade ya da kudretten değil, mümkünün doğasından, yani onun sınırlı oluşundan kaynaklanmaktadır. Yukarda da işaret ettiğimiz gibi Gazzâlî'nin, bu tartışmalı ifadesini kullanırken bunları dikkate aldığını söyleyebileceğimiz herhangi kesin bir kanıt yoktur elimizde. Ancak durum her ne olursa olsun, onun bu ifadesinin, ilahî irade ve

110 Suyûtî, *Teşyîdu'l-Erkân*, var. 2a,2b.

111 Suyûtî, bu konuya ilişkin olarak Übey b. Ka'b'dan rivayet edilen bir sözü nakleder. "Hani Rabbin Adem oğullarının bellerinden zürriyetlerini almıştı..." (A'raf, 7/172) ayetiyle ilgili olarak, Übey b. Ka'b, şunları söyler: "Allah onları (Adem oğullarını) topladı. Onları ruhlar haline getirdi ve sonra onları nutfelere dönüştürerek (istentafe) şekil verdi. Adem onlara bakarken aralarında zengin, fakir, güzel, çirkin vb. durumda olanları gördü. Bunun üzerine, 'Ya Rabbi! Kullarının arasında eşit davranırsaydın olmaz mıydı?' dedi. Allah da, 'ben şükredilmekten hoşlandım buyurdu.'" (Suyûtî, *Teşyîdu'l-Erkân*, var. 2b).

112 Ioanna Kuçuradi, *İnsan ve Değerleri*, Ank., 1998, 77.

kudret açısından değil, mümkünün doğası açısından değerlendirilmesinin daha sağlıklı olacağı görülmektedir. Dolayısıyla eğer, özgürlüğün doğası karşıtlıkların ve alternatiflerin bulunmasını gerektiriyorsa, pekala bu iş için hazırlanmış olan bu dünyanın "mümkün olanların en iyisi" olduğu söylenebilirdi. Ancak özgürlüğün bizzat kendisinin kötü olduğu düşünülüyorsa¹¹³ burada bunun kime ve neye göre olduğu sorunu ortaya çıkar. Bazı açılardan bize göre, kötü olanın, aynı açılardan Allah'a göre de kötü olabileceğini söyleyebileceğimiz bir kritere sahip olduğumuzu kim iddia edebilir?¹¹⁴

Sonuç olarak şunları söylememiz mümkündür: Ehl-i Sünnet'e göre, Allah iyi ya da daha iyi olanı yaratmak zorunda değildir. O, kötülükleri iyiliklerin değerinin takdir edilmesi için yaratmıştır. Nitekim küfür olmadan imanın, günahlar olmadan itaatin ve yine cehennem olmadan cennetin değeri bilinemezdi.¹¹⁵ Dinde ve dünyada aslahın Allah'a vacib olduğunu savunan Bağdat Mu'tezilesini hariç tutacak olursak, Mu'tezilenin çoğunluğuna göre, Allah'a sadece akıl ve fiile ilişkin güç verme (temkîn) gibi tekliften dolayı gerekli olan şeyler vacibtir. İnsanların başlarına gelen belalar, felaketler ise, sabredilmeleri durumunda dünyada çekilen sıkıntılarla kıyaslanamayacak kadar büyük uhrevî yararlar vesile olmalarından dolayı iyidirler. Onlar, sadece mecazi anlamda kötülük olarak isimlendirilirler. Gerçekte ise, kazandırdıkları hayırlı sonuçlar açısından iyidirler. Ancak, aklını ve iradesini iyi kullanamayarak, bunlara sabrı terkedip isyan edenler ise, hem bu dünyada hem de ahirette kendilerine yazık eden zavallılardır. Bu, onların sorumluluklarını yerine getirmemelerinin kaçınılmaz bir sonucudur. Bu nedenle, insan ilahî hak düzen yerine kendisini sorgulamalı, kusuru yaratılıştaki değil, kendi sorumluluklarını yerine getirmeyişinde aramalıdır. O halde, özellikle Basra Mu'tezilesine göre, aslah teorisi açısından metafizikî ve tabîî kötülüğün bulunduğunu söylememiz mümkün değildir. Kullanın masiyetleri ve küfürleri dahil her şeyi Allah'ın yarattığını, hidayet ve dalaletin onun yaratmasıyla gerçekleştiğini söyleyen Ehl-i Sünnet için ise, sorun oldukça karmaşık bir durumdadır. Çünkü onlar açısından, kötülükler dahil tüm insanî fiiller ilahî irade ve kudretin doğrudan müdahalesi olmadan gerçekleşemez. Bu durumda, insanî irade ve kudretin ilahî irade ve kudret karşısında aktif ve fonksiyonel bir konuma sahip olduğunu iddia etmek güçleşmekte, dolayısıyla da insanın özgürlüğünü ve ahlâkî bir varlık oluşunu izah etme noktasında ciddi problemler doğmaktadır.¹¹⁶

Bize göre ise, eşyaya ontolojik olarak iyi ya da kötü değerini yüklemek mümkün gözükmemektedir. Çünkü varlık iyi ya da kötü değerini, ancak eşyanın birbiriyle olan ilişkilerinin niteliğine nisbetle alır. Nitekim küfür, imana nisbetle küfürdür: İman

113 Peterson, *Reason*, 93.

114 Leszek Kolakowski, *Religion*, 20.

115 Suyûtî, *Teşyîdu'l-Erkân*, var. 2b.

116 Bu konuyu Üçüncü Bölüm'de detaylarıyla değerlendireceğiz.

olmasaydı, küfür olmaz; küfür olmasaydı iman olmazdı. Dolayısıyla Allah'ın daha iyiyi (*aslah*) yaratmasının zorunlu olup olmadığı, ya da kötülüğü yaratıp yaratmayacağı gibi spekülatif konuların tartışılması, eşyanın ontolojik konumundan değil, epistemolojik yaklaşım farklılıklarından kaynaklanmaktadır.

II. İSTIRAP VE ELEMLER AÇISINDAN

Filozofların enine boyuna tartıştıkları bu konuya kelamcılarının ilgisiz kalması düşünülemezdi. Bu her şeyden önce, Mu'tezilîlerin meşhur beş prensiplerinden birisi olan ve önem sırasına göre tevhidden sonra gelen *adl*¹¹⁷ prensibinin de bir gereği olarak gözükmekteydi. Çünkü onlara göre, Allah adildi; bu yüzden, Ona hiçbir kötü ve çirkin fiil atfedilemezdi. Peki, bu durumda alemdeki ıstırap ve elemeler gibi kötülükler nasıl izah edilecekti? İbn Ravendî'nin dile getirdiği gibi birisi kalkıp, "kulunu hasta eden ve dertler veren (bir Tanrı), onlara yaptığı bu şeylerde işlerini hikmetle yapan (hakîm) değildir; onlarla ilgilenen ve onlara acıyan da değildir; Kezâ onları fakir düşürüp başlarına bela veren, itaat etmeyeceğini bildiği halde kendisine itaat etmesini emreden ve kendisini inkar edip asi olanları cehennemde ebedî olarak bekleten (bir Tanrı da) hakîm değil, aksine akılsız (*sefih*) dır"¹¹⁸ derse, buna nasıl cevap verilecektir? Mu'tezile, bu ve benzeri sorunların farkındaydı ve bunların üstesinden gelme sorumluluğunu fazlasıyla taşıyordu. Ehl-i Sünnet kelamcılarının çoğu ise, bunları Allah'ın bilemediğimiz hikmetine havale ediyorlardı. Halbuki Mu'tezilîlere göre, bunların da ilahî adalete uygun makul bir açıklaması olmalıydı.

Mu'tezile, acı ve ıstırapın ilahî adalet açısından bir sorun oluşturmadığını göstermek için, işe öncelikle Allah'a atfedilen ve metafizikî ve tabîî kötülüğün kaynağı olarak görülen¹¹⁹ acılarla insandan kaynaklanan acıların arasını ayırmakla başlar.

Onlar, 'kötülüğün ontolojik konumu hakkında filozoflarla aynı görüşü paylaşmakla birlikte, acı ve ıstırapların birer realite olduklarının ve probleme yolaçtıklarının farkındaydı. Onlara göre, eşyayı tanımanın en açık yolu duyu (idrak) dur. Duyu bir şeyi algıladığı zaman, artık onu ispat etmek için başka delil aramaz. Çünkü bir şeyi ispat etmeye çalışanın baş vuracağı son nokta onu duyuya havale etmektir. Bu bakımdan, siyahlığın ispatında -her ne kadar onun mahalsiz¹²⁰ olarak bulunmasında bir

117 Ahmed Mahmud Subhi, *Fî İlmi'l-Kelâm*, (el-Mu'tezile), I, 141.

118 Hayyat, *el-İntisar*, 12.

119 Mu'tezile'ye göre, acı ve ıstıraplar birer kötülük değildir. Bu bakımdan onlara göre, metafizikî ve tabîî kötülük kavramını kullanmak yanlış olur.

120 Mahal, arazın kendisiyle varlığını sürdürdüğü şeydir. Bkz., Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, 230, dipnot, 1.

tür düşünmeye ihtiyacımız olsa da- herhangi başka bir delile ihtiyaç duymayız. Bunlar kabul edilince, biz soğuk ve sıcak cisimlerde hissettiğimiz şey oranında, hatta onlardan daha açık bir şekilde organlarımızda acı hissettiğimizi biliriz.¹²¹

Acı ve ıstırap bir *realite* olduğuna göre, onun dolaylı ya da dolaysız, ilahî fiillerle ilintilendirilmesi kaçınılmaz olmaktadır. Nitekim onlara göre, Allah acıyı dolaylı (mütevelliden) ya da dolaysız (mübtedien) ortaya çıkarır. Zâtı gereği kadir olan için, acının türlerinde bir sınır ve son yoktur. Buna karşın insan sadece dolaylı olarak acı verebilir.¹²²

Onlara göre, eğer bedende meydana gelen acılar, sebebi bilinemeyen türden ise ve etki-tepki (*el-i'timâdât*)¹²³ şeklinde meydana gelmemişse, o acının Allah'dan meydana geldiğini ifade etmemiz gerekir. Organlarımızın iç kısmında meydana gelen acılar için de aynı şey sözkonusudur. Mesela, bir yaralanma olmaksızın meydana gelen acılar Allah'tandır. Çünkü acının bu tarzda oluşması, ancak Allah tarafından mümkündür. Bu tür acılar titreyenin, felçlinin ve nabzın hareketine benzer. Engellenmesi mümkün olmayan fiiller de böyledir. Kişi, bunların ne kendi fiilinden ne de kendi fiiline benzer diğer fiillerden gerçekleşmesi mümkün olmayacak tarzda gerçekleştiğini bilir. Yine, şehvet vb. gibi bizim gücümüzü aşan olaylar Allah'tandır. Mucizelerde olduğu gibi cins içerisinde (mutlak olmayan) bir kudretle meydana gelmesi mümkün olmayan, sadece özel bir tarzda meydana geldiklerinde güç yetirebileceğimiz acılar da Allah'tan kaynaklanmaktadır.¹²⁴ Nitekim Mu'tezilenin altıncı tabakasından olan ve Nazzam ve Ebu'l-Huzeyl ile aynı dönemde yaşayan¹²⁵ Muammer b. Abbad es-Sülemî şöyle iddia etmiştir: "Herhangi bir kimse kendisini hastalandırmadığı ve dertlendirmedeği takdirde, onları hastalandıran ve dertlendiren Allah'tır. O, kendi katından bitkilere ve ekinlere felaketler gönderendir. Onlara insanların zulmünden ve haksızlıklarından kaynaklanan felaketlerin dokunmasına gelince, Allah insanların yaptıkları zulümlerden uzaktır."¹²⁶

Ancak Allah'tan meydana gelen bu acılar kötülük değildir. Çünkü kötülük, ıstırap ve acı gibi dış dünyada gerçekliği olan bir olgu olmayıp, maddenin davranışlarının ve

121 Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, (Lütf), 229-230.

122 A.g.e., XIII, 276.

123 İki hareket türünden birisi: Hareket ya nakil hareketi ya da itimad hareketidir. İtimad hareketi, cismin kendisini tabii mekanından koparan harici bir etkene karşı gösterdiği direnç hareketidir. Bu anlamda cisimlerin tümü itimad hareketi içerisinde. Müslümanlar arasında bu hareket türünden ilk sözeden Nazzam'dır. O, bu düşüncesinde, Aristo ve Stoacılar tarafından etkilenmiştir. Çünkü Aristo'ya göre itimad, cisimle harici bir kuvvet arasındaki etkileşimin sonucunda oluşan bir hareketsizlik türüdür. Stoacılara göre ise, o iki cisim arasındaki sürtüşmeden kaynaklanan dirençtir. Nazzam, kumun nazariyesini açıklarken bu itimad fikrinden yararlanmıştır. Çünkü bu hareket, cisimlerde gizli bulunan sıfatları ortaya çıkaran ve onlardaki özel unsurları varlık alanına getiren zâtî bir etken konumundadır. Bkz., Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, (Lütf), 230.

124 Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, (Lütf), 277.

125 A.g.e., VI, (et-Ta'dîl ve't-Tecvîr), 128.

126 A.g.e., VI, (et-Ta'dîl ve't-Tecvîr), 47.

insanî fiillerin sonuçlarından kaynaklanan arızı bir niteliktir. Yoksa asla eşyanın özünde yatan ve onun ayrılmaz bir parçası olan aslî bir unsur değildir.¹²⁷ Öyleyse, insanların ve hayvanların çektikleri bunca sıkıntı ne anlama gelmektedir? Bunlar birer kötülük değil midir?

Ebu Ali el-Cübbâî, bu konuya teknik bir tarzda yaklaşıyor. Ona göre, elemeler, sadece zulüm oldukları takdirde çirkin olurlar. Onların zulüm olmalarını gerektiren sebepleri şöyle sıralamak mümkündür: Bir faydadan ya da bir zararı önlemeden veya hakedilmiş olmaktan yoksun olmaları. Kişinin bu niteliklerden bazıları hakkında şüpheye düşmesi yüzünden kederlenmesi. Övgüyü ve teşekkürü haketmeyecek tarzda meydana gelmeleri. Mesela, boğulanın, boğulmaktan kurtarılrken elinin kırılması, elin onun için feda edilmesi gibi. Bu, boğulanın, kendisini boğulmaktan kurtarmaya çalışan kimseye karşı üzerine düşen teşekkür borcunun, elinin kırılması nedeniyle ortadan kalkmasından dolayı çirkin olur. Çünkü kurtarıcı, sadece onun elini kırmadığı takdirde teşekkürü hakedeceğinden, elini kırmasıyla teşekkürü haketme konumundan çıkar.¹²⁸ Ona göre, elemeler bu niteliklerden soyutlandığı zaman güzel olur. Ancak onlar bu niteliklerden, sadece daha fazla bulunan yararlar ya da bir zararı önleme veya bir hakediş sözkonusu olduğu takdirde soyutlanabilirler.

Ebu Haşim'e göre ise, elemeler salt zarar oldukları zaman çirkin olur. Kadı Abdülcebbar'a göre, gerçekte o, elemin iki açıdan çirkin olacağı görüşündedir. Bunlardan birincisi, onun zulüm olması diğeri de boş ve saçma (abes) olmasıdır. Ancak Kadı Abdülcebbar'ın bizzat kendisi bu konuda Ebu Ali el-Cübbâî'nin görüşünü tercih eder.

Ebu Hâşim el-Cübbâî'nin bu konudaki görüşü de Ebu Ali'ninkinden pek farklı değildir. Ona göre de ıstıraplar yalnızca zararlı oldukları için kötüdürler. Onun bu konuya ilişkin daha kesin bir kanaatine göre, ıstıraplar, sadece zulüm ve anlamsız oldukları takdirde kötü olurlar.¹²⁹

Bu tanımları ve nitelendirmeleri dikkate aldığımızda, Mu'tezilenin, çocukların, hayvanların ve masum insanların çektikleri ıstıraplar konusundaki görüşü kendiliğinden ortaya çıkmaktadır: Allah, bunları zulüm ve saçma olsun diye yapmadığı için iyi ve güzeldirler.¹³⁰ Nitekim O, bunları sadece bir faydayı temin etmek veya bir zararı ortadan kaldırmak için ya da hakedilmiş bir ceza olarak yapmaktadır.¹³¹ Yoksa bunların Ondan çirkin olacak tarzda meydana gelmesi mümkün olmadığı gibi kendilerinden daha büyük bir zararı ortadan kaldırması için yapması da mümkün değildir. Çünkü Allah, onu ıstırap

127 A.g.e., XIII, (Lütf), 227-230.

128 A.g.e., XIII, (Lütf), 227.

129 A.g.e., XIII, (Lütf), 228.

130 A.g.e., XIII, (Lütf), 278.

131 A.g.e., XIII, (Lütf), 218, 335, 369.

çektirmeden de kaldıracak güçtedir. O halde, böyle bir uygulama, sadece "ortadan kaldırılan elemin, onu kaldıranın fiilinden meydana gelmediği ve onu kendi iradesiyle ortadan kaldırması mümkün olmayan veya sadece zarara katlanmak suretiyle kaldırabilen kimseler için uygundur. Bu yüzden, nasıki herhangi bir kimsenin, yapmaması mümkün olduğu halde bir zararı ortadan kaldırmak maksadıyla kendisine zarar vermesi güzel değilse, Allah'ın da daha büyük bir zararı ortadan kaldırması için kuluna ıstırap çektirmesi güzel değildir."¹³²

Bununla birlikte, onlar sorunun hemen çözülmediğinin farkındadırlar. Çünkü burada çok ciddi itirazlar sözkonusudur: Herşeyden önce, Allah'ın ıstırapları hakedilmiş olmalarından dolayı yapmasına itiraz edilemese de, onları bir yarardan dolayı yapmasına, özellikle çocuklar ve masum insanlar sözkonusu olduğunda önemli itirazlar vardır. Nitekim çocuklar ve masum insanlar, Allah'ın ıstırapından çok merhametine ve şefkatine muhtaçtırlar. Dolayısıyla Onun, kendi yararları için de olsa onlara ıstırap vermesi, ilahî adalet bir yana, ilahî rahmet ve merhamet açısından da uygun gözükmemektedir.

İşte Mu'tezile, bu noktada çareyi "yarar" ve "bedel" kavramlarına başvurmakta bulur. Bu bakımdan, Kadı Abdülcebbar, ısrarla bu iki kavramı kullanmaya devam eder: Ona göre, "Allah'ın kulunu bir bedel karşılığında hastalandırması ve (hastalandırma) fiilini bu tarzda dilemesi mümkündür."¹³³ Bu tıpkı bizim ilim vb. şeyleri isteyen kimseleri çeşitli sıkıntılara katlanmak zorunda bırakmamıza benzemektedir. Böyle güzel bir gayeden dolayı bunu yapmak nasıl iyi bir tutum ise, Allah'ın bedelini ödemek üzere kulunu hastalandırması da aynı şekilde iyidir. Ancak burada çok çetin bir itiraz sözkonusudur: "Allah'ın bir bedel karşılığında kulunu hastalandırması mümkünse; sevab vermek üzere onu iman ettirmesi ve itaatkar kılması neden mümkün olmasın?" Buna ilginç bir benzetmeyle cevap verir Kadı Abdülcebbar: "Tecrübe aleminde, nasıl bir başkasının elbisesine doğrudan ya da dolaylı olarak zarar veren bir kimsenin, bunun değerini ödemesi gerekiyorsa, ıstırap çektirenin de bunun bedelini hakeden kimseye ödemesi aynı şekilde gereklidir. Sevabda ise böyle bir durum yoktur. Çünkü o, övgüye, takdire ve onurlandırmaya layık bir şeyden dolayı hakedilir. Kısacası, tecrübe aleminde hakedilen şeyler, nasıki özel tarzda yapılan bir takım fiillerden dolayı hakediliyorsa, sevab için de aynı şey sözkonusudur."¹³⁴

Ancak sorun yine çözümlenmiş olmamaktadır. Elbisenin sahibinin, elbisesine zarar veren kimseden bu değeri haketmesi doğrudur. Çünkü o, önceden bu işi işlemiş ve bundan dolayı da kendisine bedel ödemesi gerekli olmuştur. Halbuki Allah'ın kullarını hastalandırmasında aynı durum sözkonusu değildir. Zira O, bu tür fiillerini bedelin

132 A.g.e., XIII, (Lütf), 368-369.

133 A.g.e., XIII, (Lütf), 387.

134 A.g.e., XIII, (Lütf), 387-389.

hakedilmesinden dolayı güzel olacak tarzda yapmaktadır. Kadı Abdülcebbar, buna da insanî tecrübeden hareketle cevap verir. Diğer bir deyişle o, sorunu gaibi şahide kıyaslıyarak aşmaya çalışır. Ona göre, tecrübe aleminde de bu tür olaylar yaşanmaktadır. Mesela, bizler çocuklarımızı faydalanmaları için öğrenime zorlamaktayız. Bu, sadece böyle bir niyet sözkonusu olduğu zaman güzel olur. Aynı şekilde, işçi belli bir ücretten dolayı kendisini çalışmakla yükümlü tutar. Bu da onun açısından sırf bu bedelden dolayı güzeldir. Onun kendisini yükümlü tutmasıyla bedelden dolayı onu yapması aynı şeydir. Yine, bizden birisinin yararlarından dolayı ilaç alması, kendisi açısından güzeldir... Sonuçta, bizim diyor Kadı Abdülcebbar, elbise örneğini vermemiz, bedelin prosedürünün sevap ve cezanın prosedüründen farklı olduğunu belirtmek içindir. Nitekim bu örnek, elbiseye zarar verme eylemi ister iyi, ister kötü olsun, konumuzla örtüşmektedir. Çünkü hasarı veren, bunun her iki durumda da yaptığı işten dolayı bedelin kendisine gerekli olmasını ortadan kaldırmayacağını bilir.¹³⁵

Kısacası, Kadı Abdülcebbar'a göre, Allah'ın kullarına ıstırap vermesi, bir bedel karşılığında olduğundan dolayı zulüm olmaktan çıkar ve ıstıraba maruz kalan kimsenin ulaşacağı iyi şeylerden dolayı da güzel olur. Nitekim teklif de bir maslahat ve lütuf olmasından dolayı güzel ve anlamlıdır.¹³⁶

O halde elem, elem olması itibariyle çirkin değildir. Onlara göre, Seneviyye gibi bunun aksini iddia edenler, iki durumdan birini kabul etmek zorundadırlar. Acılar, ya mizacın kendilerinden kaçınması, ruhun onlardan tiksinişi ve tabiatın onlara yönelmemesinden dolayı¹³⁷ ya da onların hepsinin aklî olarak çirkin olduğu yargısına vardığımız zulüm kapsamında görülmelerinden dolayı çirkindirler. Bu nedenle, onların failleri bunu bildiklerinde ya da bilebilecek konumda olduklarında, onları yapmaktan dolayı kınanmayı hakederler. Ancak bu ikinci görüşte olanlar, anlam itibariyle birinci görüşle çelişiktirler. Çünkü onlar, güzel, gerekli ve övgüyü hakeden şeylerin kınanmayı hakeden şeyler cinsinden olduğuna inanmaktadırlar. Kadı Abdülcebbar, Seneviyye'nin daha çok birinci şıkkı dikkate aldığına işaret eder.

Şu halde Mu'tezile, kişinin kendisi açısından böyle bir yargıya varmasına itiraz etmemekte, sadece bunun ifade ediliş tarzını yanlış bulmaktadır. Çünkü bu hükmün tüm acılar için verilmesi yerine belli bir kayıt altına alınması gerekmektedir. Nitekim biz, zorunlu olarak biliyoruz ki, güzel ve gerekli olan pek çok acı türü vardır. Hatta onları yapmadığımız takdirde kınanmayı hakederiz. Onlara göre, bu tür bir acıyla diğer acıları birbirine karıştırmak, beyazı siyahla, soğuğu sıcakla karıştırmak gibidir. Çünkü apaçık olarak bilinmektedir ki, akıllı kimseler açısından ilim ve terbiye kazanmak uğruna

135 A.g.e., XIII, (Lütf), 388.

136 A.g.e., XIII, (Lütf), 389.

137 A.g.e., XIII, (Lütf), 281; Kadı Abdülcebbar, Şerhu Usûli'l-Hamse, 485.

sıkıntılara katlanmak güzeldir. Ancak bu yolda onların vahşi hayvanlardan, yangından ve haydutlardan gelecek olan zararlardan da kaçınmaları gerekir. Çok daha meşhur bir örnekte ifade edildiği gibi hacamat olması ve kan aldırması gereken bir hastanın, bunlardan kaçınması halinde sağlığının tehlikeye girmesi sözkonusu olduğunda, bunları yaptırmayı zorunludur.¹³⁸

Diğer taraftan, onlara göre, elem zâtından ve cinsinden dolayı kötü olsaydı, elem cinsinden olan lezzetin¹³⁹ de çirkin olması ve acı veren fiilin failiyle bir ilgisinin olmaması gerekirdi. Halbuki biz biliyoruz ki, çirkin olan şeylerde failinin maksadına göre durumu değişen nitelikler vardır. Mesela, bu bakış açısına göre, doyduktan sonra alınan bir yiyeceğin aç iken yenmesinin de çirkin olması gerekir. Çünkü alınan yiyeceğin cinsi ve mahiyeti aynıdır.

Bu konuda onlar, elemle zulmün arasını ayırmaktadırlar. Onlara göre, zulmün sırf zulüm olduğu için çirkin olması gerekir. Halbuki kendisinde bir yarar ve zararı önleme niteliği bulunan elem böyle değildir. O, her ne kadar elem olsa da sırf bu özelliğinden ötürü güzeldir. Çünkü akıllı kimseler elemden kaçındıkları halde, onda bir yarar ve zararı önleme durumunu gördüklerinde ona katlanma riskini göze almakta ve sadece içersinde bir güzelliğin bulunmadığını bildikleri şeylerden kaçınmaktadırlar. Eğer onda bir yararın ya da bir zararı ortadan kaldırmanın bulunduğunu bilirlerse, onu istemeleri kendileri açısından güzel ve belki de zorunludur.¹⁴⁰

Ahmed Mahmud Suphi, onların bu konudaki görüşlerini şöyle özetler: "Kötülüğün varlığı, felaketler, hastalıklar ve acılar Allah'tan başkasının iradesinden kaynaklanmamaktadırlar. Bunlar salt yokluk da değildir. Ayrıca, Allah'ın kudretinin sınırlılığıyla değil, insanların maslahatlarıyla ilişkilidirler. İyi ve kötünün, nimetler ve azabların, lütuflar ve güçlüklerin hepsi, insanoğlunun yaşam çizgisinde etkili olan tabii kanunlar açısından meydana gelmektedir; yoksa, onların varlıklarının ve fikirlerinin ömemsizliği açısından değil. Bunların hepsi, tıpkı bir babanın çocuğunun terbiyesi açısından yararlı olan sertliği ve yumuşaklığı -her ne kadar yumuşaklık sertlikten daha baskın olsa da- eşit tutması gibi insanın bizzat kendisi açısından yararlı olmalarından dolayı aynı seviyededirler. Dolayısıyla sıkıntılar olmadan, sırf nimetlerle insanın iyi olması mümkün olsaydı, Allah'tan belaların, kötülüklerin ve acıların gelmesi çirkin olurdu. 'Onlara acısak ve kendilerine dokunan zararı kaldırsaydık taşkınlıkları içerisinde dolanıp dururlardı.'¹⁴¹ 'İnsana nimet verdiğimizde yüz çevirir ve yan çizip uzaklaşır.

138 A.g.e., XIII, (Lütf), 281; Kadı Abdülcebbar, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, 484.

139 İçerisinde zehir bulunan meyve jöleli tatlı bir yiyecek gibi. Bkz., Kadı Abdülcebbar, *el-Muğni*, XIII, 285.

140 A.g.e., XIII, (Lütf), 288-290.

141 *Mu'minûn*, 23/75.

Ama kendisine fenalık dokunursa, hemen uzunca bir duaya dalar'¹⁴² 'Ona dokunan bir zarardan sonra bir nimet taddırırsak, mutlaka 'benden bütün kötülükler gitti' der ve muhakkak sevinir övünür. Ancak sabredip yararlı işler yapanlar öyle değil.'¹⁴³ İşte bu ve benzeri ayetler, şayet Allah onlara bu nimetleri verseydi, kendileri için daha iyi olduklarına inandıkları şeylere yönelmelerinden dolayı nimet olmaktan çıkacaklarını göstermektedir. Hatta, alem salt iyi olsa ve içerisinde hiçbir kötülük bulunmasaydı, insanlar küfürde tek bir ümmet olurlardı. 'Eğer insanlar tek bir ümmet (topluluk) haline gelmeyecek olsalardı, biz O Rahman'ı inkar edenlerin evlerine; gümüşten tavanlar, üzerlerine çıkacakları merdivenler, odalarına da kapılar, üzerlerine yaslanacakları koltuklar ve altın zinetler yapardık. Bütün bunlar, dünya hayatının geçici metâi (mülkü) ndan başka bir şey değildir. Rabbin katında ahiret takva sahipleri içindir.'¹⁴⁴ Bu ayet de, dünya hayatının geçimliliğinin ve süsünün kötülük olacağına işaret etmektedir. Çünkü insanlar kafirleri bu üstün durumlarda görselerdi, kötülüğe saparlar ve küfrü seçerlerdi. Bu açıdan da dünya hayatının nimetlerini gidermek, ahiret (hayatındaki) iyiliği gerektirir. Çünkü 'Rabbin katında ahiretteki (nimetler) takva sahipleri içindir.' İşte bütün bu sebeplerden dolayı, Allah Teâlâ'dan acıların gelmesi gerekli olmuştur. Bunlar zulüm, boş ya da kötü şeyler değildir. Aksine, insanların (dünyada) ıslah olmalarına ahirette de sevap kazanmalarına vesile oldukları için, iyi ve hayırlıdır. Sonuç olarak, şüphesiz Allah'tan gelen, soluğunu ensemizde hissettiğimiz ölüm ve mallarımıza isabet eden felaketler, sabrı gerektiren birer lütuf ve yararlı olan şeylerdir.'¹⁴⁵

Onlar bu görüşlerinden dolayı kötülüğün, "mizacın nefret ettiği ya da nefsin çirkin bulduğu şey" şeklindeki psikik tanımını hatalı bulurlar. Çünkü onlara göre, her ne kadar insan tabiatı elemden nefret etse de o güzel olabilir. Hatta hacamat ya da damardan kan alma (fasd) durumunda olduğu gibi gerekli de olabilir. Dolayısıyla salt zarar olmadığı, aksine faydası zararından çok olduğu durumlarda insanın elemi arzulaması, tıpkı müşfik bir babanın çocuğunun sıhhati için acıyı arzulaması ve ona hoşuna giden şeyleri yasaklaması ve onunla kötülük yolları arasındaki bağları koparmak suretiyle güzelce terbiye etmesinin zorunlu olması gibi zorunlu da olabilir. Bu yüzden elem, sadece salt zararı içerdiği ve zulüm şekline dönüştüğü zaman çirkin olur.¹⁴⁶

Bu anlayışa göre, Allah'tan gelen acı ve kederler asla bir zulüm değildir. Çünkü onlarda kulların uhrevî yararları gözetilmektedir. Bunlar, filozofların dediği gibi çok

142 Fussilet, 41/51.

143 Hûd, 11/10-11.

144 Zuhuf, 43/33-35.

145 Ahmed Mahmud Subhi, *el-Felsefetü'l-Ahlakiyye*, üçüncü bas., Beyrut, 1992, 57-58. Bu konunun daha geniş bir açıklaması için, bkz., Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, (Lütf), 190-199.

146 Ahmed Mahmud Subhi, a.g.e., 56. Kezâ bkz., Ahmed Mahmud Subhi, *Fî İlmi'l-Kelâm*, I, 143; Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, (Lütf), 279-281.

iyiliğin olması için az kötülüğün var olması gerektiğinden dolayı da meydana gelmemişlerdir. Çünkü Allah içerisinde hiçbir kötülüğün bulunmadığı salt iyiliği yaratmaya da kadirdir. Diğer taraftan böyle bir anlayış Allah'a zorunluluk yüklemektedir.¹⁴⁷

Bununla birlikte, Mu'tezilî çözümleme mükellefler açısından kısmen bir rahatlık sağlasa da, mükellef olmayanların çektiği sıkıntılara anlam vermede tıkanmaktadır. Mesela, şu sorular onlar açısından oldukça sıkıntı doğuracak niteliktedir. Çocukların ve hayvanların çektikleri ıstırapların maksadı nedir? Onlar açısından iyiliğe yönelip yönelmeme endişesi sözkonusu olmadığına göre, neden ıstırap çekmektedirler?

Mu'tezile, bu konuda bir fikir birliği içerisinde değildir. Eş'arî'nin verdiği bilgilere göre, onların bu konudaki görüşlerini üç grupta toplayabiliriz: Birinci gruba göre, Allah çocuklara sebepsiz yere acı çektirir. Bu grup, Allah'ın çocuklara verdiği ıstıraptan dolayı onlara bir bedel (ıvaz) vermesi gerektiğini kabul etmekle birlikte, ahirette onlara azab edebileceğini kabul etmez. İkinci grup -ki bunlar çoğunluğu oluşturmaktadır- Allah'ın onlara, yetişkinlere ibret olsun diye acı çektirdiğini, sonra onlara bunun karşılığında bir bedel ödeyeceğini, çünkü karşılığını vermediği takdirde onlara acı çektirmesinin zulüm olacağını iddia eder. Aslah (daha iyi olan) ın Allah'a zorunlu olmadığını kabul eden üçüncü grup ise, Allah'ın onlara, karşılığında bir bedel ödemek için acı çektirdiğini, ancak böyle yapmadan da onlara lütufta bulunmasının mümkün olduğunu ileri sürer.¹⁴⁸

Kadı Abdülcebbar, bu konuda çok daha ayrıntılı ve net bilgiler verir: Ebu Ali el-Cübbâî'ye göre, cezayı hak etmeyen masum insanların ve sorumluluk taşımayan çocukların hastalıklara maruz kalmasının lütuf olduğuna dair kesin bir kanıt yoktur. Bunlar, salt bedelin iyi olmasından dolayı iyidir. Çünkü ona göre, bedelle lütufta bulunulmaz.¹⁴⁹ Ebu Hâşim'e göre ise, bunlar sadece lütuf olması bakımından güzeldir ve bedellerinin ödenmesi gerekir. Abbad b. Süleyman (ö. 250/864)'dan aktarılan bir habere göre, daha sonra Ebu Ali'de bu fikri benimsemiş ve bunların sadece lütuf olmaları açısından güzel olduklarını söylemiştir.¹⁵⁰

Kısacası, Mu'tezile, birtakım arızı nedenlerden dolayı bizim kötülük olarak algıladığımız şeylerin, ilahî hikmetin bir gereği olduğunu; bir anlamının ve gayesinin

147 Ahmed Mahmud Subhi, *el-Felsefetü'l-Ahlakiyye*, 56.

148 Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I, 318-319.

149 Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usulî'l-Hamse*, 493.

150 Ancak Kadı Abdülcebbar, bunun lütuf açısından zorunlu; hem lütuf hem de bedel ödeme açısından güzel olduğunu, çünkü lütuf için olmasının hem güzelliğini hem de zorunluluğunu gerektirdiğini, bedel için olmasının ise sadece güzelliğine etki ettiğini vurgular. Çünkü "eğer bunların bedelleri ödenmeyecek olsaydı, zulüm olacaklarından ve eğer lütuf olmasalardı, anlamsız olacaklarından dolayı çirkin olurlardı." Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, (lutf), 104, Kadı Abdülcebbar, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, 493. Kezâ, bkz. Ahmed Mahmud Subhi, *el-Felsefetü'l-Ahlakiyye*, 60-61.

bulunduğunu ifade etmiş, ancak bunların birtakım hikmetlerini izah ederken çok zorlama ve makul olmayan izahlara başvurmuştur. Bu yüzden onlar Neseff'in ağır eleştirilerine uğramaktan kurtulamamışlardır.

Neseff'e göre, çocuklara ana-babaları ve onların ıstıraplarını gören diğer sorumluluk çağındaki kimseler öğüt alsınlar diye acı çektirmek¹⁵¹, sorumluluk çağındakiler açısından aslah ise de, şüphesiz ki, çocuğun bu ıstırapla dünyada zarar gördüğü ve mevcut durumu değerlendirecek aklı olmadığı ve olgunluk çağına eriştiğinde bunu hatırlayacak tasavvur gücü de bulunmadığı için, herhangi bir taat fiiline yönelme veya herhangi bir masiyetten kaçınma durumu olmadığından ya da sorumluluk çağına erişmeden önce ölme ihtimalinden dolayı ahirette bir yarar görmesi mümkün değildir. Ona göre, Mu'tezile için, iki bakımdan çocuklar açısından kötü olan bir şeyle yetişkinlere aslah olanın yapıldığını ispat etmek çelişkilidir. Birincisi, Allah'ın çocuklara kendileri için aslah olmayanı yapmasını mümkün görmek, onların, herhangi bir kimseye kendisi için aslah olmayanı yapmanın ona zulüm ve haksızlık olacağı iddialarına ters düşmesi; diğeri ise, yine onlara göre, aslahın yapılmasının şartlarından birisinin de onun hikmetsiz olmamasıdır. Halbuki çocukların ıstırasında hiçbir hikmet yoktur.¹⁵²

O, Mu'tezilenin, "çocukların ıstırapının, Allah'ın ahirette bunun karşılığını onlara ebedî sevap olarak vereceği için aslah olduğu, aksi takdirde Onun zalim olacağı, bu nedenle, babanın çocuğunu hacamat ettirmesinin ve ona hoşlanmadığı ilaçları içirmesinin sonuçta iyileşme faydasını getireceğinden dolayı güzel olması gibi bir faydayı gözeterek acı çektirmenin hikmete uygun olduğu"¹⁵³ iddialarını da haklı bulmaz. Çünkü ona göre, "bu idda çeşitli açılardan batıldır: Her şeyden önce, küçüklüğünde ıstırap çeken çocuklardan bir çoğu daha sonra kafir olarak öldüler. Bu yüzden, ahirette bir karşılık göremeyecekler. Halbuki Allah onlara ıstırap çektirirken son durumlarını biliyordu. Bu durumda O, karşılığını vermeyeceğini bildiği halde bu çocuklara acı çektirmesi bakımından zalim olmuş olur. Çünkü karşılığı bulunmadığı için zulüm olan şey, bu karşılığı hakeden kimse memnun oluncaya kadar zulüm ve haksızlık olmaya devam eder. Bu durumda, Allah'ın fiili de zulüm olarak kabul edilir ve O, karşılığını vermek suretiyle bu zulmün izi silininceye kadar zalim olur. Yine, karşılığı olmadığı için zulüm olan şeylerden -her ne kadar zulmü yapan bedelini vermeye niyet etmiş olsa da- hak sahibi olan kimse bu bedelden memnun kalmadıkça zulüm manası kalkmaz. Çünkü çocuğun acı çekerken bedele rızası yoktur."¹⁵⁴

151 Neseff, *Tabsıra*, II, 752. Krş., Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I, 319; Eş'arî, *el-İbâne*, 134.

152 Neseff, *Tabsıra*, II, 752.

153 A.g.y.; bkz., Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I, 319

154 Neseff, a.g.e., II, 752-753.

Yine, o, Mu'tezilenin verdiği hacamat örneğini de ustalıkla bir şekilde şöyle reddeder: "Baba, çocuğuna kan aldirmek ve ona acı ilaçları içirmekle, bunları yapmadan onun iyileşmesine ve sıhhatine kavuşmasına gücü yetmediği takdirde hikmetsiz bir iş yapmış sayılmaz ve bunları yapmak onun için uygun olur. Ancak bunları yapmadan çocuğunu sağlığına kavuşturma imkanına sahip olduğu halde böyle yaparsa zalim, akılsız ve haksız sayılır. Halbuki Allah bedel (ıvaz) yoluyla çocuklara vereceği şeyleri, acı çektirmeksizin vermeye gücü olandır. O halde, Mu'tezilenin dayanağı olan şahide (tecürübeye) göre (çocuklara) acı çektirmenin akılsızlık olması gerekir."¹⁵⁵

Mu'tezile ile Neseffî arasındaki bu diyalektik çatışma devam eder. Mu'tezile tarafından ileri sürülen her tezin, Neseffî tarafından bir antitezi ileri sürülür. Ancak ne yazık ki sonuçta bir senteze ulaşıldığını görememekteyiz. Onun bütün çabalarının sonunda ortaya koyduğu şey, Mu'tezilenin ıvaz (bedel) ve aslah düşüncesinin batıl olduğudur. Yani o, Mu'tezilenin bu konuya ilişkin olan tezini çürütmüştür; ancak ortaya bir sentez de çıkaramamıştır. İşte dialektik kelamın çıkmazı burdadır. Hasım şu tezi ortaya korsa ben de şu antitezi ortaya atarım ve artık onun başka bir tez ileri sürecek mecali kalmaz şeklindeki bir diyalektik anlayışın; bu tez-antitez çatışmasının gerçekten durup durmadığının, ya da kesin olarak nerede duracağını farkında olduğuna dair somut bir ipucuna sahip değiliz. Kısacası, dialektik kelam, çoğunlukla "bir argümanın geçerliliğinin sadece sonucunun doğruluğuna bağlı olmadığını" dikkatinden kaçırmıştır. Çünkü "sonucun doğruluğunun bağlı olduğu şey (a) eğer öncüller doğruysa, o zaman sonucun da doğru olması gerektiği ve (b) sonuç yanlışsa, en azından öncüllerden birisinin yanlış olması gerektiği"¹⁵⁶ ilkesidir. Yine, ortaya atılan tezlerin, İslami İlimler Metodolojisi alanında büyük bir otorite olarak sayabileceğimiz 14. y. yıl müellifi eş-Şatibi'nin işaret ettiği ve fakat çoğu kez İslam alimlerinin dikkate almadığı tümevarım (*istikra*) metodunun da kullanılarak, akli prensiplere ve küllî esaslara uyup uymadığının test edilmesinin gerekliliği unutulmuştur.¹⁵⁷ Bu durum yukarıda verdiğimiz örneklerden rahatlıkla anlaşılmaktadır.

Neseffî'nin bu mülahazalarını tekrar gözden geçirecek olursak şu sonuçları çıkarmamız mümkündür: Allah çocuklara hiçbir günahın karşılığı olmadan ıstırap çektirebileceği gibi karşılığını vermeksizin de acı çektirebilir. O aslah olanı yapmak zorunda değildir. Tüm bunlara rağmen, Onun yaptığı her şeyin bir hikmeti vardır.

Bu çıkarsama beraberinde şu soruları da getirmektedir: Çocuklara ıstırap çektiren, gerçekten Allah mıdır? Eğer Allah ise bunu doğrulamak için gerekli olan kesin öncüllerimiz nelerdir? Eğer O değilse, bu endişe edildiği gibi Onun uluhiyetine zarar verir

155 A.g.e., II, 753.

156 Roy Weatherford, *The Implications of Determinism*, 177.

157 Şatibi, *el-Muvâfakât*, İst., 1990, I, 24-25.

mi? İşte bu ve buna benzer soruların cevabını, Neseî ile Mu'tezile arasında geçen dialektik çekişmede bulabilmemiz mümkün görünmemektedir. Dahası Neseî'nin yaklaşımına bir başkası aynı dialektik mantık çerçevesinde şöyle bir karşı delil de getirebilir: "Eğer Tanrı iyi ise, kötülüğü yoketmeyi istemelidir; ve eğer mutlak kudret sahibi ise, kötülüğü yokedebilmelidir; ancak ne yazık ki, kötülük vardır; o haldé ya Tanrı mutlak kudret sahibi değildir ya da iyi değildir."¹⁵⁸

Kısacası, Mu'tezile, ilahî irade ve kudretin, kötülüklerle (*kabâih*) ilişkisinin bulunmadığını söyleyerek iyi bir başlangıç yapmış olmakla birlikte, özellikle çocukların ve diğer masum varlıkların ıstırapı konusunda ilahî tazminat (*ivaz*) ve ihtar (*ibret*) kavramlarına sığınarak kendisini zora sokmuş ve Epikuros'un muhtemel itirazını da dikkate alan geniş kapsamlı bir cevap vermekte yetersiz kalmıştır. Çünkü masum çocukların büyükler ibret alacak diye ıstırap çekmesini merhametli bir ilah tasavvuruyla uzlaştırmak oldukça güçtür.

Bize göre, buradaki sorun, varlık düzenindeki kanun ve ilkelerin işleyişinden kaynaklanan birtakım aksaklıkları doğrudan ilahî irade ve kudretle ilişkilendirmekten kaynaklanmaktadır. Nitekim çocuğunu, yatağına işlediği için helaya hapseden insafsız ve gaddar bir annenin işlediği çirkin suçun faturasını Tanrıya çıkaran İvan'ın¹⁵⁹, Mu'tezilenin çözümlemesiyle ikna olması mümkün görünmemektedir. Oracıkta, kendisini kurtarması için Tanrıciğine yalvaran çocukcağızın, ne bu insafsız anneye verebileceği bir ibret ne de ahirette Tanrısından göreceği karşılık ümidi vardır. Çünkü o, sadece o an için kendisine ulaşacak Tanrısal bir yardımı ümit etmektedir. Onun ahirete ilişkin ne bir bilinci ne de bir beklentisi vardır. Bu çocuğun ıstırapından tek sorumlu kişi varsa, o da bu insafsız annedir. Daha doğrusu tek sorumlu özgürlüktür. O halde, burada sorgulanması gereken asıl mesele, annenin kendisine verilen özgürlüğü bu yönde kullanmasının, onu iyi yönde kullanan tüm insanların özgürlüğünün elinden alınması için bir mazeret olup olamayacağıdır.

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 hapsettiği çocuğun orada üşümemesi ve feryadının dinmesi için İvan'ın bize sunabileceği muhtemel önerileri sıralayalım. **Birincisi**, herşeyden önce anne şefkatli bir anne olmalı. Bunun için de anne de gaddarlık niteliği bulunmamalı. Bir

¹⁵⁸ Roy Weatherford, a.g.e., 177.

¹⁵⁹ Dostoyevski, Karamazov Kardeşler, I, 311-312.

başka değişle o, gaddarlığı seçebilecek bir imkana sahip olmamalı. O halde o, özgür olmamalı ya da sadece iyiler arasında seçim yapabilen sınırlı bir özgürlüğe sahip olmalı. **İkincisi**, soğuk olmamalı, ya da insan bedeni soğuktan etkilenmemeli. Yani bir dizi doğa ve fizik yasası iptal edilmeli.

Ancak bunların gerçekleşebilmesi için, soğğun 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 aslî bir şartıdır. Fizikî fenomende böylesi bir intizam bulunmasaydı, bize yol göstermek için hiçbir ihtimal olamazdı: Ne herhangi bir 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 gelişemezdi."¹⁶⁰ İşte ne Mu'tezile ve ne de diğer herhangi bir kalamî ekol, problemi bu tarz bir yaklaşımla ele almayı denememiştir.

Mu'tezile açısından hayvanların ıstırapı sözkonusu edildiğinde, sorun çok daha karmaşıktır: Onlara göre, Allah'ın fiilleri övgüye değer gayelere yöneliktir. Her ne kadar birtakım ilahî fiiller, görünürde düzensiz ve eksik olarak algılsa da, bu onların boş ve gayesiz (hikmetsiz) olduğu anlamına gelmez. Bu, birtakım zararları engellemek, ya da çoğunluğun menfaatini sağlamak için çok güzel bir binayı yıkmaya benzer.¹⁶¹ İlahî hikmetin gereği olarak meydana gelen her şey, Onun tedbiri ve düzeninin sağlamlığına delalet etmektedir. Dolayısıyla evrendeki her şeyin övgüye değer sonuçlara ve faydalı hedeflere yönelik olması gerekir.¹⁶² Bu bakımdan, mesela, acı çeken hayvanların yaratılmasının bu genel varlık düzeni içerisinde anlamsız ve hikmetsiz olduğu düşünülemez. Çünkü biz onların en zararlılarını gözlemlediğimiz zaman, ilahî azaptan daha çok çekiniriz. Eğer bunları müşahade etmeseydik, Allah katında kötüler için ayrılmış olan azabı bilemezdik. Bunlar bizim öğüt almamıza ve Allah'ın bize vadettiği azaptan son derece kaçınmamıza vesile olurlar. Bu bakımdan, ilahî hikmetin insanın iyiliğini

160 Muhammed Münevver, *İkbal ve Kur'anî Hikmet*, (çev., M. Ali Özkan), İnsan Yay., 1995, 201.

161 Kadı Abdulcebbar, *el-Muhîr bi't-Teklif*, 121.

162 Ahmed Mahmud Suphi, *Fî İlmi'l-Kelam*, I, 147-148.

gerektirmesinden maksat, onun dünyadaki menfaati değildir. Çünkü **aslah** (daha iyi) olan, en lezzetli olan değil, sadece dünya açısından daha iyi, ahiret açısından da daha doğru olandır.¹⁶³

Görüldüğü üzere Mu'tezile, tabii kötülük olarak algılanan şeylerin ilahî hikmetin bir gereği olduğunu; anlamsız ve boş olmadığını iddia etmektedir. Bununla birlikte, bu mesele, Mu'tezililerin zorlandıkları bir mesele olmaya ve sadece ilahî adalet konusundaki düşüncelerinin yara almaması için sığındıkları zayıf bir kanaat olarak kalmaya devam etmektedir. Çünkü ilahî fiillerin tümünün bir hikmete dayalı olduğuna elbette ki itiraz edilemez. Ancak Allah'ın hayvanlara ıstırap çektirmesinin insanlara öğüt verme maksadına yönelik olması, pek de hikmetli bir tutum olarak gözükmemektedir. Nitekim tecrübe bunun böyle bir maksattan ziyade, doğal yasaların zorunlu bir sonucu olduğunu; yani evrenin doğasının bunu gerektirdiğini göstermektedir. Tabiattaki doğal dengeyi görmezlikten gelerek, bir kaplanın ceylana saldırıp onu parçalamasına, insanların ibret almasını ilahî bir gerekçe olarak ileri sürmek, her gün gözümüzün önünde meydana gelen gerçeklere sırtımızı dönmekten başka bir şey değildir. Çünkü herkes, kaplanın vahşi ve etobur bir hayvan olduğunu; beslenmesi için kendisinden daha zayıf olan hayvanları avlamak zorunda kaldığını bilir ve bundan dolayı ondan herhangi bir olağanüstü sonuç çıkarma eğilimi göstermez. Sonra, sırf bu iş için bütün hayvan türlerinin ıstırap çekmesine gerek olmayıp, sadece insana yakın olan, her zaman onun gözü önünde bulunan hayvanların ıstırapı da yeterli olabilirdi.

Bununla birlikte, onlara göre, hayvanlar da çektikleri ıstırapların bedelini (ıvaz) göreceklelerinden haksızlığa uğratılmış sayılmazlar. Nitekim onlardan bazıları, "Allah Teala ahirette hayvanların karşılıklarını verir, onlar cennette nimetlenirler, en güzel şekilde yaratılırlar ve nimetlerinin sonu gelmez"¹⁶⁴ derken, bazıları da "Allah'ın, onlara dünyada mevkıf¹⁶⁵ da ve cennette bedel vermesi mümkündür"¹⁶⁶, demektedir. Yine, Mu'tezileden Cafer b. Harb (ö. 234-5/848) ve İskâfî (ö. 240/854), yılanlar ve akrepler gibi yırtıcı hayvanların, dünya ve mevkıfda karşılık göreceğini, sonra cehenneme konup, kafilere ve suçlulara azap olacaklarını, cehennem bekçilerine dokunmadığı gibi onlara da azaptan hiçbir şeyin dokunmayacağını¹⁶⁷ söylemişlerdir. el-Cübbâi'ye¹⁶⁸ göre ise, "Allah, bir hayvana kendisine zarar veren bir başka hayvanı musallat etmesinden dolayı bedel öder; bu bedel, onlardan sadece musallat kıldıklarının karşılığıdır."¹⁶⁹

163 Ahmed Mahmud Suphi, a.g.e., I, 148.

164 Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I, 319.

165 Ceza gününün birçok sahnelerinin geçeceği yer.

166 A.g.e., I, 320.

167 A.g.y.

168 Eş'arî, burada sadece Cübbâi ismini zikretmekte, Ebu Ali el-Cübbâi mi, yoksa Ebu Hâşim el-Cübbâi mi? olduğuna işaret etmemektedir.

169 A.g.y.

Mu'tezilenin sıkıntıya düştüğü bu konuda, Eş'arîler, mahiyeti bilinmeyen hikmet kavramına sığındılar: Onlara göre, "Allah bazı hayvanların ıstırap duyacağı şeyleri yaratırsa, bu hikmetsiz olmayıp Allah'tan başka hiçbir kimsenin maksadını kavrayamayacağı ilahî bir rahmet ve hikmete göredir. Varlıklarda (mahlukat) göreceli olarak cüzî bir kötülük meydana gelirse, bu da küllî bir kötülük değil, genel bir maslahatdan dolayı sadece hayırdır ve kulların maslahatına olan şeylerdir."¹⁷⁰

Bu pasajdan da anlaşıldığı gibi onlara göre, **ilahî hikmet**, içeriği insana gizli olan bir kavramdır. Bu yüzden biz, Onun fiillerinin sadece hak ve doğru olduğuna inanmakla yetinmeli, hikmet ve manasını kavramamız mümkün olmayacağından, boşuna onları anlamaya çalışmamalıyız. Görüldüğü üzere onlar, insanı doğrudan ilgilendiren bu tür meselelerin çözümünde, Mu'tezilenin aksine, inancın ve teslimiyetin gölgesine sığınmakta ve oldukça rahat görünmektedirler. Onların bu rahatlığını, Eş'arî'nin çocukların ıstırap çekmesi konusunda, Mu'tezileyle yaptığı tartışmada çok daha net bir şekilde görmemiz mümkündür. Bu konuda Eş'arî, Mu'tezileye şu soruyu yöneltir. "Allah dünyada ellerini, ayaklarını ve diğer organlarını lime lime yapan cüzzam hastalığı gibi şeyleri çocukların başlarına göndermek suretiyle onlara ıstırap çektiren değil midir?" Ve ardından cevabını kendisi verir: "Allah, onlara ıstırap verdiği şeylerden bizi korusun. Bunların hepsi (Allah için) mübah ve caiz olan şeylerdir."¹⁷¹ İşte Eş'arîye göre, Allah'ın dünyada çocuklara ıstırap çektirmesininin doğru ve adil oluşu, ahirette de onlara azab edebileceğinin ve bunda da doğru ve adil olacağının bir kanıtıdır. Ayrıca o, Mu'tezilenin, Allah'ın çocuklara babalarının ibret alması için ıstırap çektirdiği şeklindeki gerekçesini, onların aleyhine kullanır. Ona göre, bu doğru ve de adil bir tutumsa, pekala Allah, kafirlerin çocuklarına, babalarını öfkeliendirmek için ıstırap çektirebilir ve bu da adil bir tutum olur."¹⁷² Çünkü ona göre, fiilin niteliği ne olursa olsun doğru ve adil olması için, Allah tarafından yapılmış olması yeterli bir sebeptir.

Eş'arî açısından, bu konuda sadece akıl değil, nakil de ondan yanadır. Nitekim senedini zikretmeden naklettiği bir hadiste şöyle buyurulmaktadır: "Müşriklerin çocukları için kıyamet günü ateş tutuşturulur. Sonra onlara, 'oraya atlayın' denilir, atlayanlar cennete atlamayanlar ise cehenneme girer." Hz. Peygamber'e isnad ederek verdiği bir başka rivayette ise şöyle söylenmektedir. "Allah, 'dileseydim onların (müşriklerin) cehennemdeki çocuklarının seslerini size işittirirdim', buyurmuştur."¹⁷³

İşte Ehl-i Sünnet'in önemli bir kanadını oluşturan Eş'arîliğin ustası, Allah'ın bırakın dünyayı, ahirette bile çocuklara ıstırap çektirebileceğini ve bunun da ilahî adaletle

170 Muhammed b. Ebî'l-İzz, Şerhu'l-Akîdeti't-Tahaviyye, 518.

171 Eş'arî, el-İbâne, 133-134.

172 A.g.e., 134.

173 A.g.y. Bu hadislerle Kütübü Sitte kaynaklarında rastlayamadık.

uygun düştüğünü böyle savunmaktadır. Eş'arîler, birisi 'bu nasıl olur?' diye itiraz edecek olsa şöyle cevap verirler: "Allahü Teala'ya yaptığı veya yapmadığı şeylerin hiçbirinde itiraz edilemez... Çünkü itiraz ancak emredenin emrinden, nehyedenin nehyinden ve menedenin yasağından dönen kimseye yöneltilebilir. Emir de ancak uymadığı zaman ceza verilebilen kimseye yapılır. Allahü Teala'ya ceza verilemeyeceğine göre, ona emredilemez. Ona emredilemezse itiraz da edilemez..."¹⁷⁴

Burada, Eş'arî'nin hadis konusunda pek dikkatli olmadığına, ya da kendi görüşünü destekler mahiyetteki hadisleri hiç kritik etmeden aldığına şahit olmalıyız: Nitekim Ahmed b. Hanbel ve Buharî'nin kaydettiği başka bir hadiste ise, Hz. Peygamber, bir sabah vakti ashabına bir rüyasını anlatırken şöyle buyuruyor: "... Ravza'da uzun boylu bir adam gördüm. Bu İbrahim (a.s.) idi. Etrafında küçük çocuklar vardı. Nitekim her doğan (çocuk yaşta ölürse) fıtrat üzere ölür. (Râvî, bunun üzerine bazı müslümler şöyle sordu, diyor.) 'Ey Allah'ın Rasulü müşriklerin çocukları da mı?' Hz. Peygamber cevap veriyor: 'Evet, müşriklerin çocukları da...' "¹⁷⁵ Eş'arî'nin, senedi ve kaynağı pek belli olmayan hadisleri referans olarak göstermesine rağmen, Kur'an'ın ruhuna daha uygun olan ve sıhhat yönünden daha güçlü gözüken bu tür hadisleri dikkate almamış olması, bu hadislerle ulaşamamış olması ihtimaline karşı mazur görülebilmekle birlikte, Allah'ın, "O halde, yüzünü bir hanif olarak dine, Allah'ın fıtratına çevir ki, O, insanları onun üzerine yaratmıştır"¹⁷⁶ şeklindeki buyruğunu dikkate almamış olması mazur görülemez.

Ehl-i Sünnet'in Eş'arî ve Maturidî kanadının, ilahî hikmete havale ettiği masum varlıklara azap konusunda, İbn Teymiyye de hikmet kavramına müracaat eder. Ancak o, hikmeti "genel küllî işlerin yalnızca iyilik olması mümkündür"¹⁷⁷ ilkesi temeline oturtur. Buradan hareketle, bu meseleye ilişkin olarak, Eş'arî'nin görüşünden pek de farklı olmayan iddialar ileri sürer.¹⁷⁸

Ancak bu konuda, Eş'arî'nin Râfîzîlerin görüşlerini aktardığı bir paragrafta çok daha makul çözümlerin bulunduğunu da görmekteyiz. Şöyle bildiriyor Eş'arî: "Onlardan **birinci** fırkaya 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. **İkinci** bir fırkaya göre de çocuklar dünyada ıstırap çekerler, ancak onlarda meydana gelen bu ıstırap, yaratılışın gereği olmayan ilahî bir fiildir. Yani Allah'ın onlarda bu acıyı yaratmasıyla meydana gelirler. İmamet ve İ'tizal görüşünde olan

174 İsferyânî, *et-Tabsir*, (tahkik; Kemal Yusuf), Beyrut, 1983, 155.

175 Buhârî, *Sahih*, 91 Ta'bîr, 48, (VIII, 86); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 9.

176 Rum, 30/30.

177 İbn Teymiyye, *el-Hasene*, 56.

178 Bkz., a.g.y.

üçüncü bir fırkaya göre ise, çocuklarda meydana gelen acıların bir kısmı Allah'ın fiili, diğer bir kısmı ise başkasının fiilidir. Ancak Allah'ın onlarda meydana getirdiği acı yaratma yoluyla olup herhangi bir sebebin sonucu değildir."¹⁷⁹

Bu görüşler arasında bizim açımızdan özellikle birinci görüş oldukça dikkat çekicidir. Zira o, sade bir kelimî dille ifade edilmiş olsa da, varlıkta meydana gelen hadiselerin fiziksel durumlarına işaret etmektedir. İşte bize göre, İslam kelimcilerinin çoğunun dikkatinden kaçan nokta burasıdır. Varlıkta meydana gelen olaylarda, Allah'ın metafiziksel anlamdaki rolü, bu olaylara sebebiyet veren tabiî kanunlar zincirini yaratmış olmasıdır. Yani Allah'ın sebep ile sonuç arasındaki ilişkiyi belirlemesidir. Çocuğa vurulduğunda acı duyar. Vurma ile acı arasındaki bu ilişki Allah tarafından yaratılmıştır. Bununla birlikte, 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 varedilmesi metafiziksel alana, işleyişlerindeki süreklilik ise tamamen 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.

Bununla birlikte, 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 lütuf, inâyet, 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."¹⁸⁰ Korku, açlık, malların, canların ve mahsullerin eksilmesi, fiziksel, sosyal ve iktisadî birçok boyutu olan bir meseledir ve bunların hepsinin belirli sebepleri vardır. İşte bu sonuçları doğuran sebepler, Allah tarafından her zaman olmasa da, yukarıdaki ayette ifade edildiği gibi kulların denenmesi maksadıyla bazen doğrudan hazırlanabilir ve yaratılabilir. Bunun dışında olayların fiziksel çerçevede oluşan sebeplerin ve bu sebepleri hazırlayan faktörlerin doğal sonuçları olarak meydana geldiği, tecrübeyle bilinen bir husustur.

Sonuç olarak söyleyecek olursak, Mu'tezile, elemin ontolojik olarak gerçekliğini kabul etmekte, ancak onun sırf elem olmasından dolayı çirkin sayılmasına

¹⁷⁹ Eş'arî, Makâlâtü'l-İslâmiyyîn, I, 128.

¹⁸⁰ Bakara, 2/155.

katılmamaktadır. Onlar, elemin sonucunda bir fayda ya da bir zararı ortadan kaldırma sözkonusu olduğunda güzel, bunlar sözkonusu olmadığında da çirkin olacağını iddia etmektedirler. Yani onlar, elemin zarar olarak görmüyorlar. Aksine zarara yolaçan lezzeti zarar, bir iyilik getiren elemin ise yarar olarak kabul ediyorlar. Ancak elemin bizzat kendisi böyle değildir. Onun elem olarak isimlendirilmesinin sebebi, duyunun onu mizacın ondan kaçınması münasebetiyle kavramasıdır. Bu nedenle, onu bir yararın ya da bir zararı önlemenin izlemesi gerekmez. O halde, rahatlıkla, Allah'tan meydana gelen tüm fiillerin güzel, adil ve hikmetli olduğu söylenebilir. Çünkü biz biliyoruz ki, Onun çirkin olanı yapması mümkün değildir. Durum böyle olunca, hastalık ve acı türünden var olan her şeyin güzel olduğunu kabul etmemiz gerekir.¹⁸¹ Diğer taraftan, ıstıraplar Mu'tezileye göre, lütuf ve bedel oldukları için gerekli ve iyidir. Bunların genel amacı, kulların ahiretteki nimetlerini artırmaktır. Ehl-i Sünnet'e göre ise, ister metafiziksel ister rasyonel gerekçelerin dayatmasıyla olsun, Allah'a herhangi bir zorunluluk yüklemek, Onun sınırlı olduğu anlamına geleceğinden dolayı ilahî fiillerde birtakım gayeler aramaya gerek yoktur. Çünkü Allah'ın belli bir gayeye yönelik olarak iş yaptığını söylemek, Onun bu gayeye uygun hareket etmek zorunda olduğu anlamına gelmektedir. Halbuki, "Allah dilediğini yapandır, güzellik ve çirkinlikle nitelendirilmek fiilinin bir özelliği değildir. O, eksik olanların çoğunu kemale erdirmesinden (istikmal) önce yokeder; hareket edenlerin de çoğunu hareketlerinin bir gayesi olmaksızın hareket ettirir. Fiilleri hakkında niçin ve nasıl diye soru yöneltilemez."¹⁸² Ancak böyle bir ilah tasavvurunun -her ne kadar onlar bunu Allah'ı yüceltmek adına savunmuş olsalar da- Kur'an'ın, er-Rahmân, er-Rahîm, es-Selâm, el-Mü'min, el-Müheymin, el-Kerim, el-Hakîm, el-Vehhâb vb. yüce sıfat ve isimlerle tanıttığı "Rabb" tasavvuruyla tam olarak örtüştüğünü söylemek oldukça güçtür.

III. İLAHÎ ADALET VE HİKMET AÇISINDAN

Müslümanlar arasında, yaratılıştaki bir denge ve ölçü bulunduğu, göklerin ve yerin adl ile ayakta durduğu¹⁸³ konusunda bir ihtilaf yoktur. Dolayısıyla bu konu bizim ilgi alanımızın dışında kalmaktadır. İlahî adalet ve hikmete ilişkin olarak ortaya çıkan asıl ihtilaf, Allah'ın kötülükleri yaratıp yaratmadığı, insanları fiillerine zorlayıp zorlamadığı konularındadır. İşte kelamcılarının adalet ve hikmet tanımları, bu konulardaki temel

181 Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, (Lütf), 278.

182 Nasıruddin et-Tûsî, *Kitâbu't-Telhîsi'l-Muhassal* (Râzî'nin Muhassal'ı içerisinde), Kahire, tarihsiz, 205. Eş'arî, Ehl-i Sünnet'in bu konudaki temel görüşünü şöyle özetler: "Yeryüzündeki bütün iyilikler ve kötülükler Allah'ın dilemesiyledir. Olaylar Allah'ın iradesiyle gerçekleşir... Allah'ın dilediği olur dilemediği olmaz... Hayır ve kötülük (şer) Allah'ın kazası ve kaderiyledir. Onlar (Ehl-i Sünnet) iyisiyle kötüsüyle, acısıyla ve tatlısıyla Allah'ın kaza ve kaderine iman ederler; Allah dilemedikçe kendilerine ne bir faydalarının ne de bir zararlarının dokunmayacağına da inanırlar..." (Bkz., *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I, 345-346).

183 Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XIII, 118; M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İst., 1979, VII, 4665-4666.

anlayışlarına göre şekillenmiştir. İslam Kelamı'nda, özellikle Mu'tezile bu konuya son derece önem vermiş ve bu yüzden, Ehlü'l-Adl ve el-Adliyye¹⁸⁴ olarak isimlendirilmişlerdir. Elem ve ıstıraplar gibi tabîî kötülüklerin değerlendirilmesini bir önceki başlık altında incelediğimizden, burada onların ilahî adalet ve hikmet açısından değerlendirilmelerine tekrar dönmeyeceğiz. Bu başlık altında daha çok Allah'ın zulüm vb. kötülükleri yaratıp yaratmadığı meselesine ağırlık vereceğiz.

Bu konu, Allah'ın, kulların fiillerini irade edip yaratmasının, onları zorlayıp zorlamadığı (cebr), Kezâ, Onun zulmü yaratması durumunda zalim olup olmayacağı gibi doğrudan ilahî irade ve kudreti ilgilendiren meselelerle içiçedir. Mu'tezilenin ilk temsilcileri, insanın fiillerinin tamamının kendisine ait olduğunu, ve çirkinin (kabih) sadece insandan kaynaklandığını iddia ettiler. Onlar bununla, ilahî adaletle hiçbir gölge düşmemesini amaçlamışlardı. Onlara göre, tek tip bir ilahî adalet sözkonusuydu. Adil olan, insanları fiiline zorlayıp, sonra da onları yaptıklarından dolayı hesaba çekemezdi. Çünkü bu apaçık bir zulüm olurdu. Halbuki Allah salt adildi. Buna karşın Ehl-i sünnet te Allah'ı asla zâlim olarak nitelendirmemekteydi. Ancak onların bu konudaki argümanları Mu'tezilîlerinkinden tamamen farklıydı. Onlara göre, Allah, nihaî noktada tek gerçek fail ve tek gerçek Malik olduğu için zâlim değildi.¹⁸⁵ İşte bu yüzden, onlara göre, ilahî adalet, "Allah'ın hakimiyetinde ve mülkünde mutlak tasarruf sahibi olması; dilediğini yapması, dilediği gibi hükmetmesi, yani mülkünde iradesinin ve ilminin gereklerine göre tasarrufta bulunması, zulüm ise bunların aksinin olması"¹⁸⁶ anlamına geliyordu. Bu nedenle, Onun hükmünde haksızlık ettiği, tasarruflarında zulüm yaptığı düşünülemezdi. Oysa Mu'tezileye göre, durum tamamen farklıydı. Onlar açısından, "Allah adildir" demek, Onun fiillerinin tamamının güzel olduğu; çirkin olanı yapmayacağı ve kendisine gerekli (vâcib) olanı ihlal etmeyeceği¹⁸⁷ anlamına gelmekteydi. Ancak onlar, güzellikle, estetik anlamdaki bir güzelliği değil, hikmet açısından olan bir güzelliği kasdetmekteydiler. Bu bakımdan, onlara göre, görünüş ve manzara itibariyle çirkin olan şeyler de hikmet açısından tamamen güzeldirler. Nitekim fiilin, görünüş ve manzara açısından çirkin olmakla birlikte, hikmet açısından güzel olması imkansız olan bir şey değildir. Mesela, bir tutsağı kurtarmak için sürünerek yürüyen adamın bu yürüyüşü, estetik açısından kötü olsa da hikmet açısından güzeldir; ancak aynı adamın, bir müslümanı zâlim bir kıralla jurnallemek için düzgün bir şekilde yürütmesi ise, estetik olarak güzel olmakla birlikte, hikmet açısından çirkindir.¹⁸⁸ Şimdi bu iki farklı bakış

184 Sâmi en-Neşşar, Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefî Fi'l-İslam, I, 432.

185 A.g.y.

186 Şehristânî, el-Milel ve'n-Nihal, I, 42.

187 Kadî Abdülcebbar, Şerhu'l-Usulî'l-Hamse, 132.

188 A.g.y.

açısının temel dayanaklarını görmeye çalışalım ve bunun için de işe öncelikle Mu'tezileyle başlayalım.

Sanırsanız ilk olarak, Allah'ın kötülüğü yaratıp yaratmadığı sorununun ele alınması gerekmektedir. Gerçekten de Mu'tezileye göre, bu sorun oldukça önemli ve ciddidir. Özellikle Kadı Abdülcebbar, bu konuya, belki de bir takım bireysel görüşlerden dolayı Mu'tezilenin Allah'ın kudretini sınırladığı şeklinde maruz kaldığı ithamların haksızlığını göstermek için oldukça geniş bir yer vermiştir:

Nazzam (ö. 231/845), el-Esvârî (ö.?) ve Câhız (ö. 255/869)'a göre, Allah'ın zulme, yalana ve aslah olanı terke kudreti olmakla nitelendirilmesi imkansızdır. Ancak O, aslahın ve güzelin sayısız benzerlerine kadirdir. Çünkü onlar açısından bunun aksi eksikliği ve ihtiyacı gerektirir. Bunlar ise, Allah için mümkün değildir. Dolayısıyla zulüm fiilinin, kendisinden bunlar meydana geldiği müddetçe Allah için imkansız olması gerekir. Cebriyye'nin çoğu, Haşviyye, Mürcie, Rafiziler ve bunlar arasında, "Allahü Teâlâ'nın yapacağını bildiği şeylerin aksini yapmaya kudreti olmakla nitelendirilemeyeceğini" iddia edenler bu görüştedirler.¹⁸⁹

Diğer bir kısım Mu'tezilîler, bu konuyu ilahî ilimle bağlantılı olarak değerlendirdiler. Abbad b. Süleyman el-Amrî (ö. 250/864)¹⁹⁰ şöyle demiştir: "Allah'ın bildiği şey olur ve O onu varetmeye kadirdir. Ancak ona göre, 'onu var etmemeye kadirdir' denemez. Dolayısıyla bizim Allah'ın var etmeyeceğini bildiğimiz bir şey için, her ne kadar ona güç yetirir dense de, onu varetmeye kadirdir denemez."¹⁹¹ Ebû Ali el-Esvârî de, "Allahü Teâlâ'nın olmayacak olan şeyi bildiği sözüyle 'Onun bunu var etmeye kadir olduğu' sözü yanyana konduğu zaman, bunların birbiriyle çelişen imkansız şeyler olduğunun, ancak bunlardan herhangi birisi tek başına ifade edilirse, bunun doğruluğunun görüleceği"¹⁹² kanaatindedir. Bu anlayışa göre, ilahî bilgi, objesini zorunlu olarak gerektiren bir bilgi olmaktadır. Yani Allah'ın olacağını bildiği mutlaka olacak, olmayacağını bildiği de mutlaka olmayacaktır. Bu durumda, doğal olarak, Onun olmayacağını bildiği bir şeyle kudretinin hiçbir ilintisi bulunmadığından, ona güç yetirebileceğini veya yetiremeyeceğini söylemenin bir anlamı kalmamaktadır.

Mu'tezileden, Ebu'l-Huzeyl¹⁹³ ve onun taraftarlarından çoğu, Ebu Ali ve Ebu Haşim ise, "Allahü Teâlâ'nın yaptığı takdirde zulüm ve yalan olacak olan şeylere kadir

189 Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VI, (et-Ta'dîl ve't-Tecvîr), 127.

190 Hişam el-Fuvâtî'nin arkadaşlarından. Hicri 240 yılında vefat eden İbn Kılâb ile aralarında çeşitli münazaralar geçmiştir. Bkz., a.g.e., VI, (et-Ta'dîl ve't-Tecvîr), 127; İbnu'l-Murtaza, *Tabakât*, 44; İbnu'n-Nedim, *Fihrist*, 358.

191 A.g.e., VI, (et-Ta'dîl ve't-Tecvîr), 127-128.

192 A.g.y.

193 Ebu'l-Huzeyl Muhammed b. el-Huzeyl b. Abdillâh el-Basrî el-Allâf: Mu'tezile'nin ileri gelenlerindendir. Ölüm tarihi ihtilâflı olup 226/840-1 ve 237/851-2 verilen tarihlerdir. Bkz., Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 88, dipnot, 6.

olmakla nitelendirilebileceği" kanaatindedirler. Ancak Allah bunları çirkinliklerini¹⁹⁴ bilmesinden ve onları yapmaya ihtiyacı olmamasından dolayı yapmaz. Onlar, Allah'ın olmayacağını bildiği şeye kudretinin olması konusunda da aynı görüştedirler. Ancak Ebu'l-Huzeyl, Allah'ın zulmü yapmasının -her ne kadar ona kadir olsa da- imkansız olduğunu söylemiştir.¹⁹⁵

Bişr b. el-Mu'temir (ö. 210/855) de "Allahü Teâlâ'nın çocuklara azab etmeye kadir olmakla birlikte, onlara, bulûğ çağına erip birer kâfir olmadıkları sürece azab etmeyeceği kanaatindedir."¹⁹⁶

Ebu Musa (226/840)'ya göre ise, "Şayet Allah, Onun zulmetmeyeceği yönündeki delillere rağmen zulmetseydi -ki O bundan münezzehtir- bu, Onun adalette olduğu gibi sadece o an için zulmün kötülüğü gerektirmemesinden dolayı zulmettiği anlamına gelirdi."¹⁹⁷ Ebu Ca'fer el-İskâfî (ö. 240/854) aynı görüşü şöyle ifade etmiştir: "Allahü Teâlâ, zulmü işlemeye kadir olsa da, cisimler mahiyetleriyle Onun zulmetmeyeceğini kanıtlar. Aksi takdirde Ondan zulüm meydana gelseydi, cisimler, bizzat kendilerinin Allah'ın zulmetmediğini kanıtlayan akıllardan yoksun olurdu." Yine onlardan bazıları şöyle demiştir: "Allah'tan zulüm meydana gelseydi, akıllar bulundukları konumda kalırlar ve deliller şu anda gösterdikleri şeylerden başka şeyleri gösterirlerdi."¹⁹⁸

Görüldüğü gibi her ne kadar bir takım bireysel farklılıklar olsa da genelde Mu'tezileye göre, Allah yaptığı takdirde zulüm olacak şeylere kadirdir. Kadı Abdülcebbar bunu şöyle izah eder: "Nesnelerden, sözlerden vb. şeylerden çirkin olanlar, tür içerisindeki güzel gibidirler. Çünkü çirkin, çirkin olduğu için güzele karşıt değildir."¹⁹⁹ Bu kabul edildiği takdirde, güzele kadir olanın çirkine de kadir olması gerekir. Tıpkı güzele kadir olanın güzel cinsinden olan şeylere güç yetirmesi gibi. Zira güzelin ve çirkinin, kadirin kudretinin kazandığı nitelikte hiçbir etkisi yoktur. Bu nedenle, kadir sadece cinsi icad etmeye kadirdir. Bu da bize, kadirlerin hükmünün cins üzerine kadir olduklarında farklılaşmayacağını gösterir. Dolayısıyla (bu kadirlerden) bazılarının türün güzel olanına kadir, ancak çirkin olanına kadir olmadığını söylemek mümkün değildir.

194 Çirkin, Mu'tezile'ye göre, bütün kötü fiillerin karşılığı olarak görülebilir. Çünkü onlara göre çirkin, kendisinde bir fayda bulunmayan ya da kendisinden daha büyük bir zararı ortadan kaldırmayan ve haklı bir gerekçesi bulunmayan, bu nedenle de hür bir failin onu işlemekle (hukukî ya da psikolojik) herhangi bir engel bulunmadığı takdirde kınanmayı hakedeceği tüm fiillerdir. Bkz., Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VI, (et-Ta'dîl ve't-Tecvîr), 18.

195 A.g.e., VI, (et-Ta'dîl ve't-Tecvîr), 128. Allah'ın çirkin, çirkinliğini ve ona ihtiyacının bulunmadığını bilmesinden dolayı yapmayacağına dair kanıtların, *el-Muğnî*'deki bilgilerin özeti mahiyetindeki güzel bir değerlendirmesi için, bkz., Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî* *Bi't-Teklif*, 254-259.

196 Kadı Abdülcebbar *el-Muğnî*, VI, (et-Ta'dîl ve't-Tecvîr), 128.

197 A.g.y.

198 A.g.e., VI, (et-Ta'dîl ve't-Tecvîr), 128-129.

199 Onlara göre, güzelle çirkin birbirine karşıt yapan en belirgin özellik, çirkinin yergiyi, güzelin de övgüyü hakketmesidir. A.g.e., VI, (et-Ta'dîl ve't-Tecvîr), 9.

Tıpkı bunların bazılarının birini terketmeye güç yetirip, diğerini terketmeye güç yetirmemekle nitelendirilemeyeceği gibi. Bu kabul edilince, (kadire nisbetle) çirkin de güzel gibidir. Dolayısıyla cinse kadir olanın güzel ve çirkinin bütün türlerine kadir olması gerekir. Tıpkı onun güzel olan tüm türlerine kadir olduğu gibi."²⁰⁰

Allah'ın zulme kadir olduğu, Kur'an'da da tescil edilmiştir: "Zira Onun kendisini zulümden uzak görmesi, bir anlamda zulme kadir olduğunu göstermektedir. Allah şöyle buyurmuştur. 'Allah kullarına zulmedici değildir.'²⁰¹ Ve yine şöyle buyurmuştur: 'Şüphesiz Allah insanlara hiçbir şekilde zulmetmez.'²⁰² Görüldüğü üzere, O, insanlara hiçbir şekilde zulmetmemekle övünmüştür. Halbuki burada zâtından bir niteliğin kaldırılması sözkonusu olsaydı, bununla övünmesi doğru olmazdı. Çünkü Onun zalim oluşu, (zulüm) fiilinden kaynaklanmış olmasından başka bir şey değildir. Zalim olmayışı da, sadece o fiili yapmadığı anlamına gelmektedir. Dolayısıyla Onun bu fiili yapmamakla övünmesi gerekir. Ve Onun bununla övünmesi, ancak ona kadir olduğu takdirde mümkündür."²⁰³

Kısacası, "Onun kadir oluşu, kadir olduğu herhangi bir şeye övgü sıfatıdır. Çünkü O, başkasına üstünlüğünü bildirmektedir. Dolayısıyla 'bizim Onu çirkine kudreti olmakla nitelendirmemiz, bir kınama ve eksiklikler' diyen kimsenin sözüyle, 'bizim, Onun hiçbir surette yapmayacağını bildiği şeye kudreti olmakla ve çirkinin bilmekle nitelendirmemiz eksiklikler' diyen kimsenin sözü arasında bir fark yoktur. Bunların hepsinin yanlışlığı apaçık ortadadır."²⁰⁴

Allah'ın zulüm fiilini ebedî olarak yapmamasının sebebine gelince, onu yapmayı tercih etmemesidir. Eğer bu, Onun buna kadir olmadığını gerektirseydi, bizden birisinin bir vakitte ya da diğer vakitlerde çirkinin seçmeyeceğini bildiği takdirde ona kadir olmamasını gerektirirdi. Çünkü burada kadiri kadir olmaktan çıkaran şey aynıdır. Bu bakımdan, sürenin uzunluğu ya da kısalığı önemli değildir. Bu meyanda Mu'tezile, her ne kadar onların yapması doğru olmasa da kadirin iki zıttı kadir olmasını mümkün görmüştür. Onun bu ikisinden birini seçmemesi, ona kadir olmadığını kanıtlamadığına göre, onların söyledikleri bu söz de Allah'ın çirkine güç yetirmediğini kanıtlamaz.²⁰⁵

200 A.g.e., VI, (et-Ta'dil ve't-Tecvîr), 129; Kezâ bkz., Kadı Abdülcebbar, el-Muhît Bi't-Teklîf, 250 vd.

201 Fussilet, 41/26.

202 Yunus, 10/44.

203 Kadı Abdülcebbar, el-Muğnî, VI, (et-Ta'dil ve't-Tecvîr), 134.

204 A.g.y.

205 A.g.e., VI, (et-Ta'dil ve't-Tecvîr), 136.

Kadı Abdülcebbar'a göre de Allah'ın çirkini seçmemesinin sebebi, ona güç yetirememesi değil, çirkinin çirkin olmasının yalnızca failinin durumuna bağlı olması ve dolayısıyla bu halin Allah'a nisbet edilememesidir. Çünkü O, Rab'tır, Mâlik'tir.²⁰⁶

Bununla birlikte, tüm Mu'tezilîlerin bu görüşü paylaştığı söylenemez. Nitekim Nazzam'dan buna çok şiddetli bir muhalefet gelmiştir. Ona göre, Allah'ın yapmayacağını bildiği şeye kadir olması, Onun bunun olmayacağını bilmesini ortadan kaldırmakta, dolayısıyla da Onu cehaletle itham etme sonucunu, ya da Onun cahil oluşunu gerektiren bir şeyin varlığını mümkün görmeyi, yahut da Onu alim olmaktan çıkarmayı gerektirmektedir. Ancak Kadı Abdülcebbar, Nazzam'ın, "Allah'ın yapmayacağı bilinen şeylere gücü yetmekle nitelendirilemeyeceği" şeklindeki ifadesine katılmaz ve onu eleştirir. Çünkü bu söz, Ebu Leheb ve İblis'in imana güçleri olmadığı anlamına gelir. Zira onların buna güç yetirememeleri, Allah'ın bu ikisinden imanın meydana gelmeyeceğini bilmediğini ima etmektedir.²⁰⁷ Bununla birlikte, onlar arasında Allah'ın kötülüğü yapmadığı konusunda bir ayrılık yoktur.²⁰⁸

Bu Mu'tezilî anlayış kısaca şöyle formüle edilmektedir. Allah, çirkinin çirkinliğini ve ona muhtaç olmadığını bilendir. Durumu böyle olan herkesin, çirkinin faili olması imkansızdır.²⁰⁹ Onların bu iddiası, üç öncül üzerinde temellendirilmiştir.

1-Fiil, kendisine ait olan çeşitli niteliklerden dolayı çirkin sayılır.

2-Allah, bütün ihtiyaçlardan uzaktır.

3-Allah, bütün nesneleri (ma'lumat) bilendir.

Bu üç öncül, gerçek olduğuna göre, Onun çirkin olanı yapması imkansızdır.²¹⁰

Burada, Bağdadi ve İsferraini gibi²¹¹ Mu'tezilenin tamamının "Allah'ın zulme ve diğer kötülüklere kadir olmadığı" görüşünde olduğunu ifade eden Mezhepler Tarihi müelliflerinin bu görüşlerine, özellikle Kadı Abdülcebbar'ın verdiği bilgileri dikkate aldığımızda itibar etmenin mümkün olmadığına, dolayısıyla Mu'tezile hakkında muhaliflerinin verdiği bilgilere karşı daima ihtiyatlı olunması gerektiğine işaret etmeliyiz.

Yine, burada şunu da açıkça ortaya koymamız gerekir ki, Mu'tezile, bütün fiilleri Allah'ın yarattığını iddia edenleri, Cehmiyye ve Mücbire kategorisinde değerlendirmekte

206 A.g.e., VI, (et-Ta'dîl ve't-Tecvîr), 178.

207 A.g.e., VI, (et-Ta'dîl ve't-Tecvîr), 141.

208 Eş'arî, Makâlâtü'l-İslâmiyyîn, I, 275; Şehristânî, el-Milel, I, 45; Zühdi Cârullah, Mu'tezile, Beyrut, 1990, 106.

209 Kadı Abdülcebbar, el-Muhtasar fî Usulî'd-Dîn, (Rasâilu'l-Adl içinde), I, 205; Kadı Abdülcebbar, el-Muhît bi't-Teklîf, 254.

210 Râzî, el-Erba'in, I, 252.

211 Râzî, el-Erba'in, II, 82; Bağdâdî, Mezhepler Arasındaki Farklar, 82; İsferrâinî, et-Tabsir, 58-59.

ve bunlara cevap vermekle, aslında hem Eş'arîlere hem de onların dışında olup da bu konuda onların görüşlerini paylaşınlara cevap vermiş olmaktadır.

Mu'tezile, Allah'ın çirkini ona muhtaç olmamasından dolayı yapmadığı kanaatindedir. Çünkü onlara göre, muhtaç olan, sadece arzuladığı ve hoşlandığı bir şeye muhtaçtır. Hoşlanan ise, kendisi için uygun olan ve artan şeylerden hoşlanır -ki bu maddi varlıkların sıfatıdır- halbuki Allah için şiddetle arzu duyması (şehvet) imkansızdır. Bu imkansız olduğuna göre, hoşlanma da imkansızdır...²¹² Bu diyalektiğin kesin sonucu, Allah'ın zorunlu olarak müstağnî olduğudur. Dolayısıyla Allah, zorunlu olarak kötülük yapmaya muhtaç olmadığına göre, onu yapması da zorunlu olarak imkansızdır. Diğer taraftan çirkinin bizzat çirkinliği, onun yapılmamasını gerektirir. Bu nedenle, onlar açısından, çirkine muhtaç olmayan ve onun çirkinliğini bilen birisinin onu yapması mümkün değildir.²¹³

Bütün bunların ötesinde, Mu'tezile için Allah'ın kötülük yapmasını mümkün görmek, "imani ve dini ortadan kaldıracak kadar tehlikeli bir düşüncedir. Zira böyle bir şeyi mümkün görmek, Allah'ın yalan uydurmasını, (kullarını) saptırmak için yalancı peygamberler göndermesini ve çirkini emretmesini mümkün görmemize de izin verir. Bu ise, bizi Kur'an'dan şüphe etmeye ve Hz. Muhammed'in bir yalancı olduğunu mümkün görmeye kadar götürür..."²¹⁴

Allah'ın, kötülüğünü bildiği ve ona muhtaç olmadığı halde kötülüğü yapmasının Onun açısından güzel olacağını söyleyenlere karşı, Mu'tezile, insanî değer yargılarını Allah'a uygulayarak cevap verir. Onlara göre, kötülük kimden gelirse gelsin o çirkindir ve kınanması gerekir. Ayrıca, böyle bir şeyi yapan kimse eksiklidir (*menkûs*).²¹⁵

Onlar, Ehl-i Sünnet'in, Allah'ın kötülükleri yaratması konusunda kendilerini kesin bir şekilde bağladığı kanaatini taşıdığı bir Kur'an ayetini referans göstermesi karşısında da, onu görmezlikten gelerek çaresiz ve aciz kaldıkları izlenimini vermemeye çalışmışlardır. Söz konusu olan bu ayette şöyle buyrulmaktadır: "O yaptığından sorumlu olmaz, ama onlar sorumludurlar."²¹⁶ Onlar, bu ayetin, "Allah mülkünde dilediğini yapar ve bu onun açısından çirkin olmaz" şeklinde yorumlanarak, kendi görüşleri aleyhinde kullanılmasına, insanî tecrübeden hareket ederek şöyle cevap verirler: "Bizden biri, kölesini haksız yere dövdüğü ve öldürdüğü takdirde, kendi mülkünde çirkin olan bir işi yapmış olmuyor mu? O halde, eğer Allah çocuklara azap etseydi, bunun zulüm ve çirkin

212 Kadı Abdülcebbar, el-Muhtasar, (Rasâilü'l-Adl içinde), I, 205; Kadı Abdülcebbar, el-Muhîr Bi't-Teklîf, 254-255.

213 A.g.e., I, 205-206.

214 A.g.e., I, 206.

215 A.g.y.

216 Enbiya, 21/ 23.

olması gerekirdi. Kezâ, adalet hakkında (Allah'ın onu yapması gerekir) dendiği gibi zulüm hakkında da 'Allah'ın onu yapmaması gerekir' denmesi imkansız olurdu." Dolayısıyla onlara göre, burada gerçeklerin tersyüz edilmesi sözkonusudur.²¹⁷

Bununla birlikte onlar, Nazzam'ın söylediği gibi Allah'ın tamamen kötülüğe kudreti olmadığını da iddia etmezler. Sadece Onun kötülükleri (*kabâih*) yapmayacağını ileri sürerler. Onlara göre, Allah'ın kötülükleri yapmaması, ona kudretinin olmamasından dolayı değil, zâtına yakışmamasından dolayıdır. Bunun aksi, her şeyden önce mantıksal olarak mümkün değildir. Çünkü herhangi bir şeye gücü yetmeyen bir kudret sahibinin, o şeyi yapmasını uygun görmemek imkansızdır.²¹⁸ Yani bunun sebebi ontolojik değil, ahlakîdir. Onların Allah'a yükledikleri zorunluluk da bu anlamdadır. Kısacası, Onun kendisine yönelik bir fayda ya da zarardan dolayı iş yapması mümkün değildir. Ona karşı yapılan ibadetler ve övgüler, sadece Onu övmek ve Ona karşı şükretmek içindir. Nitekim Kadı Abdülcebbar, Allah hakkında mümkün olmayan fiilleri sıralarken, bunu çok açık bir şekilde şöyle dile getirir: "Allah dinde zararlı oluşundan ve başkasına zarar vermekten dolayı çirkin olan şeyler gibi faili açısından çirkin olmadığı halde başkası açısından çirkin olan şeyleri yapmaz, ya da bir faydaya muhtaç olduğu için eylemde bulunmaz. Ona zorunlu olan şeyler için de aynı durum sözkonusudur. Onların zorunluluğu, bir zararı ortadan kaldırmak gibi faile yönelik şeylerden kaynaklanmaz... Kezâ, Onun açısından güzel olan da, bizim açımızdan, güzelliğine ilave bir nitelik taşımasından dolayı güzel olan şeyler gibi değildir. Onlar, sadece başkasına etki eden bir nitelik taşımalarından dolayı güzeldirler. Nafile kategorisinde değerlendirdiğimiz şeylerin ise, Onunla ilintilendirilmesi imkansızdır. Onun hakkında bu tür fiillere ilişkin olarak geçerli olan tek nitelik, övgü ve şükürdür. Dolayısıyla bu ikisine bağlı olarak yapılan ibadet, yüceltme ve övgü gibi şeylerde de sadece bu iki nitelik sözkonusudur. Kınamaya gelince, şayet Allah çirkinini yapsaydı, o da mümkün olurdu. Ancak Allah onu yapmaktan münezzehtir. Ona fayda ve zarar vermek mümkün olmadığı için, herhalükarda sevap ve ceza vermek de mümkün değildir."²¹⁹ Bu bakımdan onlar, Allah çirkin olanı yapmaz derken, sadece çirkinliği gerektiren niteliğin Ondan kaynaklanamayacağını kasetmektedirler. Çünkü çirkinin çirkinliği kendisine yönelik olan bir durumdan kaynaklanmaktadır: O, zulüm, yalan, cehalet vb. oluşundan dolayı çirkindir. İşte onların Allah'tan kaynaklanmasını mümkün görmedikleri şeyler, bu türden şeylerdir. Faydasızlık ve zarar gibi birisine göre çirkin olan, diğerine göre ise böyle olmayan (göreceli) şeylere gelince, bunlara ilişkin olarak, "Allah kendisi için faydasız ve zararlı olan şeyleri yapmaz" denemez. Çünkü bunların her ikisi de Allah için mümkün olmayan şeylerdir. Bu gerçek olduğuna göre,

217 Kadı Abdülcebbar, *el-Muhtasar*, (Rasâilu'l-Adl içinde), I, 207.

218 Kadı Abdülcebbar, *el-Muhît Bi't-Teklîf*, 244.

219 A.g.y.

zulüm, sadece zulüm oluşundan dolayı çirkin olur. Dolayısıyla o, hangi failden meydana gelirse gelsin çirkin olması gerekir. Yalan vb. şeyler de bunun gibidir. Bu nedenle, bunlar "Allah'dan çirkin olmadan meydana gelirler" demek çelişkilidir. Kadı Abdülcebbar, bu açıdan, Ehl-i Sünnet'in "yalan ve zulüm gibi fiiller Allah'dan çirkin olmadan meydana gelirler" sözünün geçersiz olduğunu ifade eder.²²⁰

Allah'ın kendisinin günaha sürüklenemeyeceği gibi Onun başkalarını da günaha sürüklemesinin imkansız olduğu ve herkesin kendi arzusu yüzünden sürüklenerek ve aldanarak günah işlediği fikri, Yeni Ahit'de de ifade edilmektedir.²²¹ Rick Rood'un yorumuyla "O, adil bir Tanrının tabiatının gerektirdiğinin dışında başka bir şey yapmadığı gibi makul bir dünyada akıllı bir varlığın tabiatına aykırı herhangi bir şeyi de yapamaz."²²²

Bütün bunlardan sonra, genel olarak değerlendirecek olursak, Mu'tezileye göre, Allah kötü ve çirkin olanı yapmaya güç yetirmekle birlikte asla onları yapmaz: Çünkü "kesin olarak bilinmektedir ki, Allah çirkinin çirkinliğini bilmektedir ve ona ihtiyacı yoktur. Bu nitelikleri taşıyan herkes hiçbir şekilde çirkinini tercih etmez. Buna, bizden birisinin zulme ve yalana ihtiyacı olmadığını ve bu ikisinin çirkin olduğunu bildiği takdirde, onları tercih etmesinin mümkün olmadığı örnek olarak gösterilebilir. Nitekim biz, bir kimsenin doğru ve adil olduğu zaman da yalan konuştuğu ya da zulüm yaptığı zaman da muhtaç olduğu parayı elde ettiğini bildiğimiz takdirde, onun hiçbir surette bu ikisini tercih etmeyeceğini biliriz."²²³

Bu bakımdan, rahatlıkla, Allah'tan meydana gelen tüm fiillerin güzel, adil ve hikmetli olduğu söylenebilir. Çünkü biz biliyoruz ki, Onun çirkin olanı yapması mümkün değildir.²²⁴ Çirkin gibi görülen her şey, sonuçta ilahî hikmete göre var olan birer iyiliktir. Nitekim Onlar, "eğer Allah dileseydi sizi tek bir ümmet yapardı"²²⁵ şeklindeki Kur'an ayetine atıfta bulunarak, Allah'ın dilediği takdirde tüm insanları hidayete erştirip tek bir ümmet haline getirebileceğini, ancak eksiksiz olan (ilahî) hikmetin böyle bir şeyi gerektirmediğini²²⁶ söylemektedirler. Yani onlara göre, Allah'ın erişilmez hikmetinin gerektirdiği şeyler karşısında kulun itiraz edebilecek hiçbir gerekçesi yoktur.

Bu görüş Şi'a tarafından da destek görmüş ve savunulmuştur. Gerçekten, inanç konularında, Şi'a ile Mu'tezile arasında sıkı bir bağ bulunduğu meselesi, ilk dönemlerden

220 Kadı Abdülcebbar, *el-Muhît Bi't-Teklîf*, 251.

221 Bkz., *Kitabı Mukaddes*, Yeni Ahit, Yakubun Mektubu, 1/13.

222 Bkz., Rick Rood, *The Problem of Evil*, <http://gocin.com/probe/evil.htm>, 07/02/97.

223 Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VI, (et-Ta'dîl ve't-Tecvîr), 177; Kezâ bkz., Kadı Abdülcebbar, *el-Muhît Bi't-Teklîf*, 255.

224 Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, (Lütf), 278.

225 Maide, 5/48.

226 Kadı Abdülcebbar, *el-Muhît*, 273-283

itibaren hep tartışıla gelmiştir. Şi'a kendi görüşlerinin özgün olduğu iddiasıyla bunu reddederken, Mu'tezile kendi iddiasını haklı çıkaran deliller ileri sürer.²²⁷ Biz Şi'anın bu konudaki görüşlerine baktığımızda, özellikle onun Zeydiye kanadı ile Mu'tezile arasında büyük bir benzerliğin olduğunu görmekteyiz. Şimdi bu benzerlik düşüncesinin gerçeği ne ölçüde yansıttığına kısaca bir göz atalım.

Eş'arî, Rafizilerin (Şi'a) bu konuda ihtilaf ettiklerini, bazılarının Allah'ın zulmedebileceğini, bazılarının da zulmedemeyeceğini kabul ettiğini kaydeder, ancak bunların ayrıntılarını vermez.²²⁸

Zeydiliğe gelince, bu konunun onlar tarafından daha detaylı bir şekilde ele alındığını ve Mu'tezilî etkinin onlarda çok daha fazla hissedildiğini görmekteyiz. Ancak çoğu muttaki olan bu insanların, özellikle insan hürriyeti meselesinde Mu'tizilî fikirlere önem vermelerinin daha çok siyasi nedenlere dayandığını söyleyebiliriz: İbnu'l-Murtaza, Cebriyye mezhebinin, Muaviye yönetiminde ve Emevî halifeleri (*mulûk*) döneminde ortaya çıktığını ve İbn Abbas'ın Şam kurrâsından olan mücbireye mensup asilere arka çıkmalarına; işledikleri cürümleri Allah'a bağlayan, tüm kötü faaliyetlerini Ona nisbet eden zalimlerin yardımcıları olmalarına ilişkin bir mektup yazdığını zikretmektedir.²²⁹

Emevî halifeleri, tebaalarına yönetime Allah'ın kazasıyla geldiklerini, bunun takdir edildiğini, dolayısıyla Allah'ın takdirini insanların bozma imkanlarının olmadığını söylüyorlardı. Bizzat Muaviyenin kendisi, Hz. Ali ile kendisinin Allah'ın hakemliğine başvurduklarını, ancak Allah'ın Ali'ye karşı kendisine yardım ettiğini iddia etti. Onun arkasından gelen halifeler ve yöneticiler ise, imamlardan ve özellikle insanın hür olduğunu iddia ettikleri için kaderiyye ismiyle anılanlardan öldürdükleri kimseleri, sadece Allah'ın öldürdüğünü iddia ettiler.²³⁰

Bu bakımdan, zalimlere karşı sürekli başkaldıran ve haksızlığa asla tahammül edemeyen bu muttaki imamların²³¹ görüşlerinin arka planında, Emevî yöneticilerinin kendilerini savunmak için ortaya attıkları bu görüşlerin doğurduğu reaksiyonların bulunduğu bir gerçektir. İşte Zeydiyye imamları, bu tür görüşleri ortaya atan insanları en güçlü delil olan Kur'an'ın delaletiyle susturmaya çalıştılar. Bu nedenle, bu tür problemlere ilişkin tutumlarında, hasımlarına nisbetle çok daha tutarlı ve başarılı gözükmetedirler. Şimdi bunlardan bir kaç örnek görelim:

227 İrfan Abdülhamid, *İtikadi Mezhepler*, 109-120. Kezâ bkz., Ahmed Mahmud Subhi, *Fî İlmi'l-Kelâm*, (Zeydiyye), III, 179 vd.

228 Eş'arî, *Makâlât*, I, 110.

229 Ahmed Mahmud Subhi, a.g.e., III, 63 (İbnu'l-Murtazâ, *el-Münnye ve'l-Emel*, 7'den naklen).

230 Ahmed Mahmud Subhi, a.g.e., III, 63.

231 İsa Doğan, *Zeydiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, Samsun, 1996, 23 vd.

Kasım b. İbrahim (ö. 246/869), "İşte Allah böylece dilediğini saptırır, dilediğini de doğru yola erdirir"²³² ve "Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir"²³³ gibi müteşâbih ayetleri yanlış te'vil ederek, "Allah kullarını masiyetlere soktu ve onlarda masiyetleri yarattı. Artık kullar bu masiyetlerden engellenemezler ve onları terkedemezler" diyen Cebriyye'nin hedefinin, sadece İslam'ı yoketmek ve masiyetlere devam etmek olduğuna dikkat çeker. Çünkü Zeydiyye'ye göre, Allah'ın kullarını saptırmasının manası, onları sapıklıkla isimlendirmesi ve sapıklıklarına şahitlik etmesidir. Bu bakımdan, hidayet ve dalalet, tamamen kulların kendilerine ait fiillerdir. Allah, sadece küfürleri sebebiyle onların kalplerini mühürlemiştir. Nitekim Allah, Şeytan'ın cin ve insanlardan oluşan askerlerinin saptırıcı olduklarını haber vermiştir. Onların kulu saptırması, kibir, gurur, yalan, hile ve kötüyü süsleme yoluyla itaatten vazgeçirmesidir. Allah ise, yolundan vazgeçirmekten ve çirkinleştirdiği masiyetleri süslemekten münezzehtir.²³⁴ Hidayet ve dalaletin kulların kendilerine ait bir durum olduğunun en güzel örneklerinden birisi de şu ayette verilmektedir: "Semûd milletine doğru yolu göstermiştik, ama onlar körlüğü doğru yolda ilerlemeye tercih ettiler."²³⁵ Bu ayet, açıkca günahların kulların kendi ihtiyarlarından ve yönelişlerinden kaynaklandığını göstermektedir. Nitekim Allah onlara doğru yolu gösterdi, ancak onlar, Allah'ın kendilerine gösterdiği hidayet yoluna karşılık küfrü seçip tercih ettiler.²³⁶

Yine, onlardan İmam Yahya b. el-Hüseyin (ö.298/911), insanın iyi ve kötü tüm fiillerinin kendisine ait olduğu, onlarda küfrü ve zulmü Allah'ın dileyip yaratmadığı inancındadır. Bu konuya ilişkin olarak o, "De ki: 'Bu hak (kitap) Rabbinizdendir. Artık dileyen iman etsin, dileyen kafir olsun! Çünkü biz, zalimler için öyle bir ateş hazırladık ki, perdeleri kendilerini kuşatmaktadır"²³⁷ ayetini zikrettikten sonra, cebri savunan Muhammed b. el-Hanefiyye'ye şöyle cevap verir:

"Allah iman ve küfür işini onlara bırakarak, 'Dileyen iman etsin dileyen kafir olsun' buyurdu. Şimdi buna rağmen sen, Allah'ın kafirleri imana girmekten engelledikten sonra, bu sözü söylediğini; bu iki toplulukla kendilerine ait iradeleri ve ihtiyarları arasına girip, sonra da onlarla alay edip dalga geçerek, "dileyen iman etsin, dileyen kafir olsun dediğini mi düşünüyorsun? Bundan Allah'a sığınırım. Rabbim asla kullarına zulmedici değildir. O sadece onlara imkan vermiş, onları küfre ve imana yönelebilecekleri kuvvet ve istitaatla donatmış, onları teşvik etmiş, sakındırmış; kısacası, onlara her türlü imkanı ve

²³² Müddessir, 74/31

²³³ Bakara, 2/7.

²³⁴ Doğan, a.g.e., 113-114; Ahmed Mahmud Subhi, *Fî İlmi'l-Kelâm*, III, 105-106.

²³⁵ Fussilet, 41/17.

²³⁶ İmam Yahya b. el-Hüseyin, *Kitâbu'r-Raddi ve'l-İhticâci ale'l-Hasan b. Muhammed b. el-Hanefiyye*, (Rasâilu'l-Adl içinde), II, 47.

²³⁷ Kehf, 18/29.

yetkiyi vermiş, sonra da küfrü dileyene onun yolunu, imanı dileyene de onun yolunu açtım buyurmuştur."²³⁸

Yine o, "... İnsanlardan bir kısmı bedbaht, bir kısmı bahtiyardır"²³⁹ ayetini ileri sürerek, insanların bu iki grup için önceden belirlendiğini iddia edenlere, Kur'an'ın nasıl anlaşılması gerektiği konusunda ışık tutacak şekilde güzel bir cevap verir: "Bunu iddia edenler, ayetteki bu ifadenin hemen öncesindeki cümleye baksalardı, durumu tüm açıklığıyla görürlerdi. Nitekim orada Allah şöyle buyurmaktadır: 'O gün gelecek ya! Allah'ın izni olmadıkça hiç kimse konuşamayacaktır.' Burada Allah bedbahtlığın ve bahtiyarlığın, bu dünyada değil, kıyamet gününde gerçekleşeceğini haber veriyor. Yemin ederim ki, kıyamet günü, aldanma (*teğâbün*), hasret ve pişmanlık günüdür. İşte bu günde onlardan bir kısmı bedbaht, bir kısmı da bahtiyardır. Bedbaht kendi amelinden ve bu ameli yüzünden başına gelen ilahî ceza hükmünden dolayı bedbaht olmuş; bahtiyar da kendi ameli ve Allah'ın bu yüzden ona yazdığı sevab hükmünden dolayı bahtiyar olmuştur."²⁴⁰

Zeydîlerin, metafizikî ve dolayısıyla ahlâkî kötülük konusunda -ki, bu ikisi ayrı olmakla birlikte birinin iyi anlaşılmasıyla öbürünün anlaşılması da kolaylaşmaktadır- ortaya koydukları bu net ve oldukça tutarlı gözüken tutum, hikmet anlayışlarında çok güzel bir şekilde özetlenmektedir. Onlar Allah'ın hakîm oluşundan şunları anlamaktadır:

"Allah çirkin olanı işlemez, vâcib olanı ihlal etmez; Onun fiillerinin hepsi güzeldir. Bu anlamda Allah'ın hakîm oluşuyla adil oluşu aynı şeyi ifade etmektedir. Kezâ O, yaratıklarını, sanatlarını sağlam ve düzenli bir şekilde her türlü yarara uygun olarak yaratmasında hikmet sahibidir. Ve yine, O, eşyayı bilmekte, onun bütün hakikatlerini ve ayrıntılarını ilmiyle kuşatmaktadır. İşte her yönden mutlak anlamda, sadece Allah hakkında kullanılan hakîm sözcüğü bu üç anlamı birlikte ifade eder."²⁴¹

Hikmet kavramı ilâhî fiiller hakkında kullanıldığı zaman, olumlu ve olumsuz iki ayrı durumu ifade eder: Olumlu olanı, ilahî fiillerin bu kavramla nitelenmesinin, onların hikmetli, doğru, hak ve adil olduğunu; Allah'ın adaleti, iyiliği, akrabaya yardımda bulunmayı emrettiğini ve kötülüklerden, çirkinliklerden ve azgınlıktan yasakladığını ifade etmesi; olumsuz olanı ise, Allah'ın asla çirkinini işlemediği, vâcib olanı ihlal etmediği, zulüm ve haksızlık yapmadığı, güç yetirilemeyen teklif etmediği, masiyeti dilemediği, kötülükten razı olmadığı, kötülükleri emretmediği ve günahsız olanı cezalandırmadığı gibi ilahî fiilleri eksikliklerden tenzih eden hususları ifade etmesidir.²⁴²

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

239 Hud, 11/105.

240 İmam Yahya b. el-Hüseyn, a.g.e., 39.

241 Ahmed Mahmud Subhi, *el-İmâmu'l-Müctehid Yahya b. Hamza*, 96.

242 Ahmed Mahmud Subhi, a.g.e., 96-97.

Zeydiyye'nin Ehl-i Sünnet'e ılımlı bakan diğer önemli bir alimi, İbnu'l-Vezîr (ö. 840/1436), hikmet kavramının, bir Ehl-i Sünnet alimi olan İbn Kesir'den naklettiği bir ayet yorumunda, ilahî fiillere ilişkin olarak çok güzel bir şekilde vurgulandığına dikkat çeker. Bu ayette Hz. Nuh'un dilinden şöyle buyurulmaktadır: "Eğer Allah, sizi helak etmeyi dilerse, ben size nasihat etsem de, nasihatlarım size fayda vermez."²⁴³ İbn Kesir, bu ayetin, "Allah'ın fitneye düşürmek istediği bir kimseyi, herhangi başka bir kimsenin hidayete erdiremeyeceğine, Allah'ın dilediğini hidayete erdirip, dilediğini de sapıttığına ve nihayet Onun dilediği her şeyi eksiksiz yaptığına; çünkü Onun kimin helak olmayı hakettiğinden daha çok hidayeti hakettiğini bilen ve en üstün hikmete sahip olan hakîm olduğuna delalet ettiğini ifade eder. İbnu'l-Vezîr, onun bununla, Zehebî'nin de belirttiği gibi "Onunla fâsık olanlardan başkasını sapıtmaz"²⁴⁴ şeklindeki ilahî buyruğa işaret ettiğini söylemektedir.²⁴⁵

İbnu'l-Vezîr, bu tür ayetlerin, "Ahirete inanmayanların amellerini kendilerine süsledik. Artık onlar bocalayıp kalırlar"²⁴⁶, "Allah'da bir bilgi üzerinde kendisini şaşırtmış..."²⁴⁷ şeklindeki diğer ayetlerin ışığında anlaşılmasının gerekliliğine dikkat çeker. Mesela, bunlardan birincisini, ona göre, Taberî çok güzel bir şekilde yorumlamaktadır: "O, bu amelleri kötülük taraftarlarına, onları Ona itaat fiillerine tercih ettiklerinden dolayı süslü göstermiştir. Yoksa onlar buna zorlanmış değillerdir. Nitekim bir şeye zorlanan, şüphe yok ki, sevmediği, yani çirkin bulduğu ve kaçındığı bir şeye zorlanmıştır. Halbuki kâfir, küfrü uğruna savaş vermektedir."²⁴⁸

İşte bunlar, Kur'an'ı kendi görüşlerini destekleyen bir dayanak olarak değil de bizzat gerçeği söyleyen bir kitap olarak gören kimselerden seçilmiş bir kaç örnektir. Gerçekten de Zeydîler bu konuda güzel bir örnek oluşturmaktadırlar. Elbette ki onlardan bazıları, bu tür görüşlerine rasyonel temeller oluşturmada diğerlerinden çok daha fazla istekli olmuşlar ve dolayısıyla spekülâtif konulara dalmışlardır. Bunlara da kısaca bir kaç örnek verelim:

Süleyman b. Cerir ez-Zeydî'ye göre, "Allah zulüm ve haksızlığa kudreti olmakla nitelendirilemez."²⁴⁹ Böyle söylemekle birlikte o, Gazzâlî'nin dikkatinden kaçan noktanın farkındadır. İlahî kudretin sınırsızlığını dikkate alarak, "Allah buna güç yetiremez', denemez; çünkü Onun zulmetmesi ve yalan konuşması muhaldir" der.²⁵⁰ O,

243 Hud, 11/34.

244 Bakara, 2/26.

245 İbnu'l-Vezîr, *İsâru'l-Hak Ale'l-Halk*, Beyrut, 1983, 188.

246 Neml, 19/4.

247 Câsiye, 45/23.

248 İbnu'l-Vezîr, *İsâru'l-Hak Ale'l-Halk*, 189.

249 Eş'arî, *Makâlât*, I, 147.

250 A.g.y.

bu konudaki hassasiyetini, "Allah yapmayacağını bildiği bir şeyi yapmaya kadir midir?" sorusuna cevap verirken, şöyle ortaya kor:

"Bu söz iki açıdan değerlendirilebilir: Bu soruyu soran, eğer Allah'ın yapmayacağını haber verdiği şeyleri kastediyorsa, 'Allah buna güç yetirir' denemeyeceği gibi 'güç yetiremez' de denemez. Çünkü bunların her ikisi de imkansızdır. Ancak bu konuda bir haber mevcut değil de, akıl onu imkansız görüyorsa, Allah böyle bir şeyle nitelendirilemez. Kim Allah'ı böyle bir şeyle nitelendirirse o, Allah'a imkansız bir şeyi nisbet etmiş olur. Dolayısıyla bu konudaki cevabımız da hakkında haber bulunan meseleye verdiğimiz cevap gibidir. Ancak hakkında bir haber bulunmamakla birlikte, aklın uygun gördüğü bir meseleyi kastediyorsa, 'Allah buna güç yetirir', demek caizdir. Bunun olabileceğini söylememiz, gaybı bilmememizden ve aklın da onu uygun görmesinden dolayıdır. Çünkü biz bunun benzerini yaratılmış olarak (etrafımızda) görmekteyiz."²⁵¹

Burada, Süleyman b. Cerir'in ilahî kudretin sınırsızlığı ile imkan arasında ne kadar hassas bir denge kurduğuna şahid olmaktayız. Gerçekten de o, ilahî kudretin sınırsızlığını, yaratma konusu olan ve olmayan (*muhal*) şeylere işaret etmek suretiyle usta bir şekilde korumayı başarmış görünmektedir. Yani herhalükarda imkansız olan şeyler vardır; ancak bunlar ilahî kudretin kendilerine güç yetirememesinden dolayı değil nitelikleri itibariyle muhal olduklarından dolayıdır. "Zulüm ve yalan konuşma" örneğine dönecek olursak, Allah gücü yetmediği için zulmetmemektedir. Aksine bunlar, ilahî kudretin sınırsız yaratıcılık gücünün konusu olmayıp kendi niteliklerinden dolayı muhal oldukları için imkansızdır. Bunların nitelikleri "sürekli yokluk"tur. Yani bunların bir zâtı ve özü yoktur; bunlar salt yoklukturlar. Bu yüzden de varlık alanına gelmeleri mümkün değildir.

Bununla birlikte, Zeydiler içerisinde Süleyman b. Cerir'in bu başarılı çıkışını biraz daha yumuşatarak klasik anlayışa uygun bir tarzda ifade edenler de vardır. Bunlara göre, "Allah zulme ve yalana kadir olmakla nitelendirilebilir. Ancak O, zulmetmez ve yalan konuşmaz. Ayrıca, O, yapmayacağını bildiği ve haber verdiği şeyi yapmaya da kadirdir."²⁵²

İlahî kudretin sınırsızlık niteliğine zarar verme endişesiyle muhal olan şeyleri onun sınırsız yaratıcılık gücüne konu yapan bu anlayış sahipleri, Süleyman b. Cerir'i yanlış anlamışlardır. Çünkü onlar, ilahî kudretin muhal olan yokluğa yönelmesinin muhal olduğunu, dolayısıyla bunun ilahî kudretin sınırsızlığıyla çelişmediğini dikkatlerinden kaçırmışlardır.

²⁵¹ A.g.y.

²⁵² A.g.e., I, 148.

Şi'a içerisindeki bu bireysel yaklaşımların yanında, onların, özellikle İmamiye Şi'ası'nın genel görüşlerini vermemiz gerekirse şunları söyleyebiliriz: Onlar zalimin zıttı olan adil sıfatının Allah'ın subûti (aktif) sıfatlarından olduğuna inanmaktadırlar. Dolayısıyla Allah kazasında haksızlık etmez ve hükmünde zulmetmez... Sıkıntının yokluğunda iyiliği terkedip kötülük yapmaz. Çünkü O, iyiliği yapmaya ve kötülüğü terketmeye kadirdir. Bununla birlikte, ilmi iyiliğin iyiliğini, kötülüğün de kötülüğünü gerektirmiş ve Onu iyiliği terkedip kötülüğü yapmaktan müstağnî kılmıştır. Zira zarar veren bir iyiliği işlemez ki, onu terketmeye muhtaç olsun ve yine ihtiyaç duyduğu bir çirkinlik yoktur ki, onu işlesin. Bütün bunların yanında O, hakîmdir ve fiilini hikmetle ve en mükemmelmel düzene uygun olarak işlemesi gerekir. Şayet O, zulüm ve kötülük yapsaydı -ki Allah bundan münezzehtir- o zaman şu dört sonuçtan biri kaçınılmaz olurdu:

- a. Ya durumun farkında olmayıp onun kötülük olduğunu bilmiyordur.
- b. Veya onu bildiği halde yapmaya mecbur olup terketme imkanı yoktur.
- c. Yahut da onun (zulüm olduğunu) bilmektedir ve onu yapmaya mecbur değildir.

Ancak buna ihtiyacı vardır.

d. Veyahut da onu bildiği, yapmaya mecbur olmadığı ve ona ihtiyacı da olmadığı halde sırf arzusu yerine gelsin, saçmalık ve eyence olsun diye onu yapmaktadır.

İşte bu düşüncelerin hepsi Allah hakkında muhal olan şeylerdir. Çünkü Onun eksik olduğu sonucunu gerektirirler. Halbuki Allah salt mükemmelliktir. Dolayısıyla Onu zulümden ve çirkin olan şeyleri işlemekten uzak (*münezzeh*) görmemiz gerekir.

Yine İmamiye Şi'ası, Allah'ın kullarını mükellef kılması, onlara daima hayır ve saadet yollarını göstermek suretiyle kendileri için hayırlı ve yararlı olan din yolunu açması ve onları faydalarına olan şeylere yönlendirmesi gerektiğine inanır.²⁵³

Şeyh el-Müfid, Şii İmamiyesi'nin Caferi Mezhebi'nin bu konudaki görüşlerini ise şöyle ifade eder: "Allah'ın sanatında bir saçmalık ve yaratışında bir uygunsuzluk (*tefâvüt*) yoktur. Fiili de çirkin değildir. (Zerre kadar zulmetmez, tek bir iyilik yapan kimseye karşılık olarak kat kat verir ve ona büyük bir ödül bağışlar)."²⁵⁴

Bu ifadelerin Mu'tezilî anlayışla benzerliği daha ilk bakışta hemen anlaşılmaktadır. Mu'tezilî anlayışta olduğu gibi İmamiye Şi'ası'nda da Allah'ın fiillerinin "hikmete ve en mükemmelmel düzene uygun olarak işlemesinin zorunlu olduğuna inanılmaktadır. Dolayısıyla Onun yaptığı hiçbir şeyde eksiklik ve zulüm yoktur. Bilakis hepsi tam bir adalet ve hak üzeredir. Ayrıca Allah, kullarına dinde en iyi olanı yapmak zorundadır.

253 Muhammed Rıza el-Muzaffer, *Akâidu'l-İmamiyye*, (neşr., Seyyid Murtaza er-Radavi), Matbû'âtü'n-Necâh, Kahire, 1971, 18-21.

254 Muhammed Halil ez-Zeyn, *Tarihu'l-Fıraki'l-İslamiyye*, Beyrut, 1985, 123.

Ehl-i Sünnet kelimcilerine gelince, onlarda Allahü Teala'ya duyulan sonsuz güvenin verdiği bir rahatlık vardır. Dolayısıyla bu anlayışın, Epiküros'tan başlayıp David Hume'a kadar insanoğlunun kötülük konusunda gündemini işgal eden dilemmaya cevap verebilecek bir durumu olmadığı gibi bir endişesi de yoktur. O kendisiyle barışık olmakla birlikte, ne yazık ki, kendisiyle barışık olmayanlara verebileceği bir şeyi bulunmamaktadır. Bundan başka, onların görüşlerinde bir netlik de yoktur. Nitekim ilahî fiillerde bir gaye aramazken, "Allah'ın kötülüğü bir hikmetten dolayı yarttığını" söylerler.²⁵⁵

Hem Ehl-i Sünnet'e²⁵⁶ hem de Mu'tezileye²⁵⁷ göre, metafizikî ve tabiî kötülük, ilahî fiillerin bir sonucu olmaları açısından düşünüldüğünde bir kötülük değil, belki bir gereklilik ve hikmetli bir iştir. Bu konuda bir anlaşmazlık yoktur. Anlaşmazlık bu gereklilik ve hikmetin kime ve neye göre olduğu noktasındadır.

Eş'arîlere göre, "ilahî fiillerin hiçbir maksadı ve sebebi yoktur."²⁵⁸ Allah bütün evreni hiçbir sebep ve zorlayıcı bir faktör olmaksızın yaratmıştır. O, yaratışında ne kendisi ve ne de eşya için bir yarar gözetmez. Çünkü Onu eylemde bulunmaya yönelten hiçbir sebep yoktur. Her şeyin sebebi, Onun yaratmasıdır, yaratmasının ise hiçbir sebebi yoktur.²⁵⁹ Yani her şey herhangi bir gayeye yönelik olarak değil, sırf yaratma olarak varedilmiştir. Zira bir gayeye göre işgörmek eksikliktir; Allah ise eksiklikten münezzehtir.²⁶⁰

Hikmetliliği kabul etmekle birlikte, sebepliliği inkar eden bu anlayış, daha sonraki bütün Ehl-i Sünnet taraftarlarınca benimsenmiştir. Bu anlayışa göre, ilahî fiiller, hikmet ve maslahatla yüklüdür, ancak hikmet ve maslahat motivisiyle gerçekleşmemişlerdir. Bu bakımdan, mesela, "Ben, insanları ve cinleri ancak bana ibadet etsinler diye yarattım" şeklindeki ilahî buyruk, "insanların ve cinlerin, ibadet ve Allah'ı tanıma maksadına yönelik olarak yaratıldığını" değil, sadece yaratılışlarının bu hikmeti kapsadığını ifade eder.²⁶¹ Aslında işin temelinde yatan genel kanaat şudur: "Allahü Teala'nın yaptığı bütün şeyler hikmetin ve adaletin ta kendisidir. Kim, Onun fiillerini bizim aramızda geçerli olan hikmet ve adalet anlayışına uygulamak isterse dinden çıkar, hata eder, sapıtır ve Allah'ı yaratıklarına benzetmiş olur... Allah'ın fiilleri, üstünlük (izzet), kudret, hakimiyet

255 Bkz., Muhammed b. Ebî'l-izz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahaviyye*, 517.

256 Muhammed b. Ebî'l-izz, a.g.e., 332; İcî, *el-Mevâkıf*, 328.

257 Hayyat, *el-İntisar*, 65.

258 Şehristânî, *Nihâyetü'l-Akdam*, 397, 400; Râzî, *Muhassal*, (Kelam'a Giriş), 202; Râzî, *Erba'in*, I, 350.

259 Şehristânî, *Nihâyetü'l-Akdam*, 397.

260 A.g.e., 399; Râzî, *Kelama Giriş* (Muhassal), 202.

261 İskilipli Hafız Ferid, *Ef'âlu İlahiye Aynu Hikmettir, Lâkin Hikmet İle Ta'lîl Edilemez*, Sırât-ı Müstakîm, C, II, Sayı, 45, 1324H., 291. Krş., Şeyhu'l-İslam Mustafa Sabri, *Mevkûfu'l-Akl ve'l-İlm ve'l-Alim min Rabbi'l-Alemîn ve İbâdihi'l-Mürselin*, Beyrut, 2. baksı, 1981, III, 5.

(*ceberû*) ve ululuk esaslarına göre işler. Ona teslim olmak gerekir. O, yaptıklarından sorumlu tutulmaz."²⁶² Bu anlayışın, "onlara bir iyilik dokunursa bu Allah katındandır derler ve eğer bir kötülük dokunursa bu senin (uğursuzluğun)"²⁶³ yüzündendir derler. Deki: 'Hepsi Allah'ın katındandır.' Bu topluluğa ne oluyor ki, sözü anlamaya yanaşmıyorlar. Sana gelen her iyilik Allah'dandır ve sana gelen her kötülük de bil ki sendendir..."²⁶⁴ gibi ayetlerin yorumunda daha da pekiştiğini görüyoruz. Eş'arî, bu ayetlerin arasını temel bir Kur'anî prensibe göre uzlaştırmaya çalışır: "Kur'an'da çelişme olmayacağından, 'sana isabet eden iyilik Allah'tan, kötülük ise sendendir' buyruğunda 'onların sözlerine göre' ifadesi atlanmış (hazfedilmiş) tır; çünkü ayetin ilk kısmında buna işaret eden ifadeler geçtiğinden (tekrar edilmemiştir). Allah'ın bir ayette hepsi Allah'tandır buyurup, sonra onu takip eden diğerinde, 'hepsi Allah'tan değildir' buyurması caiz değildir. Nitekim 'insanlara isabet eden şey' ile 'isabet eden şeyler' ifadeleri farklı ifadelerdir."²⁶⁵ Eş'arî'nin bu ifadelerden, Allah'ın ikinci ayetteki sözlerinin, itirazcılarının dilinden aktarıldığı kanaatinde olduğu açıkça görülmektedir. Çünkü ona göre, aksi takdirde ayetler arasında çelişki görülecektir. Ancak bunun zorlama bir yorum olduğu ilk bakışta anlaşılabilecek kadar açıktır. Zira ikinci ayetteki ifadelerin, bulunduğu konteks içerisinde, bizzat Allah'ın verdiği bir haber olduğunda tereddüte yol açacak en ufak bir işaret görülmemektedir. Çelişki meselesine gelince, burada bir değerlendirme hatası söz konusudur. Nitekim kötülüğün insandan kaynaklandığını ifade eden başka ayetler de vardır.²⁶⁶

Burada asıl sorun, Allah'ın insanlara gönderdiği bela ve felaketlerin ya da tabii kanunların işleyişinden kaynaklanan ıstırap ve elemelerin ilahî fiillerle ilintili oldukları durumlarda da kötülük olarak görülmelerinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla Mu'tezile ile Eş'arîler arasındaki temel anlaşmazlığın, bunların Allah'a nisbet edilip edilemeyeceği meselesinde değil, Onun fiilleriyle ilintili oldukları durumlarda birer kötülük (şer) olarak kabul edilip edilemeyecekleri noktasında olduğu anlaşılmaktadır. Mu'tezile, kötülüklerin Allah'a nisbet edilemeyeceğini söylerken, bela ve felaketin, acı ve elemi Ona nisbet edilemeyeceğini kasetmemektedir; onlar, sadece bunların ilahî fiillerle ilintili oldukları durumlarda kötülük olarak nitelendirilemeyeceklerini vurgulamaktadırlar. Bu noktayı göz önünde bulunduran ve bu konuda İbni Teymiyye (ö. 728/1327)'nin Mu'tezile ile örtüşen çizgisini benimeseyen Tahavî Akaidi'nin şarihi çok daha makul görünen ve kolay anlaşılır bir üslup kullanır. İbni Teymiyye ve O, bu konuda Hz. Peygamber'in şu hadisinden ilham almıştır: "Hayrın tamamı senin elindedir, kötülük (şer) ise sana ait değildir." Onlara

262 İbn Hazm, *el-Fasl*, III, 210-211.

263 Eş'arî, *el-İbâne*, 132.

264 Nisa, 4/78-79.

265 Eş'arî, *el-İbâne*, 132.

266 Bkz., Nahl, 16/24; Zümer, 39/51; Rum, 30/36; Şura, 42/48; Kasas, 28/47.

göre, bu hadisin anlamı şöyledir: "Şüphesiz ki sen salt kötülüğü yaratmazsın. Yarattığın her şeyde bir hikmet vardır ve o bu itibarla hayırdır. Ancak onda bazı insanlar için kötülük bulunabilir. Bu ise cüzî ve izafî bir kötülüktür. Küllî veya mutlak kötülüğe gelince, Allah onu yapmaktan münezzehtir, dolayısıyla o, Allah'a ait değildir."²⁶⁷ İşte İbn Teymiyye'ye göre, Ondan kaynaklanması mümkün olmayan kötülük budur. Cüzî ve izafî kötük ise, bir hikmetinin bulunması bakımından hayırdır. Bu nedenle, kötülük asla tek başına Allah'a nisbet edilemez. Bilakis o, ya Allah'ın, 'O her şeyi yarattı.'²⁶⁸ buyruğunda olduğu gibi varlığın geneline, ya da 'Allah'ın yarattığı şeylerin kötülüklerinden...'²⁶⁹ buyruğunda olduğu gibi bir sebebe nisbet edilir. Yahut da Onun, 'Doğrusu biz bilmiyoruz; yerdeki kimselere bir kötülük mü istenmiştir, yoksa Rableri onlara bir iyilik mi dilemiştir?'²⁷⁰ buyruğunda işaret ettiği üzere faili belirsiz olarak bulunur."²⁷¹ Mesela, "zalim kral ve düşman genel bir kötülük değildir. Allah'ın, zalim kralı, sadece zulmünden çok olan (toplumsal) kötülüklerden uzaklaştırması gerekir. Nitekim 'zalim bir lider (imam) le geçirilen altmış yılın, imamsız geçirilen bir geceden daha hayırlı olduğu' söylenmiştir. Dolayısıyla din açısından zararlı olan, yalnızca Allah'ın kralın zulmünü (toplumsal kötülüklerden) daha çok takdir etmesidir. Felaketler de genel kötülük değildir. Çünkü bunlar, insanların günahlarına kefarete olabileceği gibi sevab kazanmalarına da vesile olabilir. Gerçekten de onlar bu felaket anlarında Allah'a yönelirler, Ondan bağışlanma dileyip tevbe ederler. Allah'ın onlar üzerine gönderdiği düşmanlar hakkında da aynı şeyler söylenebilir. Allah'a yalan uyduran kimseye gelince, o, peygamber olduğunu iddia eder. Şayet Allah, onu gerçek peygamberini desteklediği şeyle destekleseydi, onunla gerçek peygamber arasını eşitlemiş olurdu. Dolayısıyla hidayetle dalalet, iyilikle kötülük, cennetin yoluyla cehennemin yolu eşitlenir, bu yüzden de bunların arasında bir ayırım yapılamazdı. Bu da insanlar için dinlerinde, dünyalarında ve ahiretlerinde genel bozgunculuğu gerektiren şeylerdendir. Bu nedenle, Hz. Peygamber, Haricîler gibi bidat ehlinde olan ve (gerçek) dine savaş açan bozguncularla savaşmayı ve devlet başkanlarının zulümlerine sabretmeyi emretti. Onlarla savaşmayı ve onlara başkaldırmayı yasakladı. Allah da zalim krallardan çoğuna uzun süre (yönetimde kalma) imkanı verdi. Peygamber olduğunu iddia eden yalancılar için de şunlar söylenebilir: Allah'ın onlara fazla imkan vermemesi, bilakis onları yoketmesi gerekir. Çünkü onların bozgunculukları, din, dünya ve ahiret işlerinde genel bir bozgunculuktur. Nitekim Allah şöyle buyuruyor: 'Eğer o peygamber, bazı sözler uydurup bize isnad

267 Muhammed b. Ebî'l-izz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahaviyye*, 517. Kezâ bkz., İbn Teymiyye, *el-Hasene ve's-Seyyie*, 53-54, 135-139; İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'r-Rasâil*, ikinci bas., Beyrut, 1992, IV-V, 223.

268 Furkan, 25/2.

269 Felak, 113/2.

270 Cin, 72/10.

271 İbn Teymiyye, *el-Hasene*, 54; İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'r-Rasâil*, IV-V, 295.

etmeye kalkışsaydı, biz onu mutlaka kuvvetle yakalar, sonra da kesinlikle onun kalb damarını keserdik.²⁷² Yine, O şöyle buyuruyor: 'Yoksa Allah'a bir yalan uydurdu mu diyorlar? Allah dilerse senin kalbini de mühürler.'²⁷³ Allah burada, iftira durumunda, kendisine iftira eden kimseyi cezalandırması gerektiğini haber vermiştir."²⁷⁴

İbn Teymiyye'nin bu açıklamalarından hareketle, onun makro planda bir kötülüğü dikkate aldığını ve Allah'ın sadece insanların dinlerine dünyalarına ve ahiretlerine zarar verebilecek nitelikteki genel kötülükleri önlemesi gerektiği kanaatinde olduğunu söyleyebiliriz. Zira onun açısından, kralların zulümleri dini yoketmeyi hedeflemedikçe genel bir kötülük kategorisine girmemektedir. Bilakis dinin korunmasına devam ettiği sürece onların zulümlerine katlanılması gerekir. Hatta bu, Allah'a yönelmenin ve daha çok sevab kazanmanın yollarından bir tanesidir. Ancak onun muhtemelen yukarda zikredilen ayetlerden esinlenerek ortaya koyduğu bu görüşüne, "Canlılara Azab Etmenin Hikmeti" başlığı altında yer vermiş olmasını dikkate aldığımızda, bu konuya bir açıklık getirdiğini söylememiz mümkün değildir. Çünkü onun kralların zulümlerini, dini korudukları sürece adeta bir lütfmuş gibi takdim etmesi bir yana, masum yaratıkların çektikleri ıstıraplara bunun ne gibi bir gerekçe sağladığını anlamak oldukça güçtür. Dolayısıyla bu sorun, İslam kelmacılarının çoğunun içinden çıkamadığı ve sadece ilahî hikmete havale ederek sıyrılmaya çalıştığı bir konu olarak kalmaya devam etmektedir.

Onun daha önce, kötülüklerin asla tek başına Allah'a nisbet edilemeyeceği görüşünde olduğunu söylemiştik. Ona göre, bu, Fatiha Sûsesi'nde de sözkonusu edilen birkaç açıdan mümkün değildir: "Allah, Rahmeti her şeyi kuşatmış olan Rahman'dır. Nitekim Buhârî'nin Sahih'inde geçen bir hadiste şöyle buyurulmaktadır. 'O, kullarına annenin çocuğuna olan merhametinden daha merhametlidir.' Diğer bir hadis ise şöyledir: 'Rahmetim gazabımı geçmiştir. O çok bağışlayan, çok seven (*el-vedûd*), halîm ve rahîmdir.'²⁷⁵ Her hayrın ve nimetlerinin aslı Onun iradesidir. Her hayır ve nimet Ondandır. 'Size gelen (her) nimet Allah'dandır.'²⁷⁶ O şöyle buyurur: 'Kullarıma haber ver. Şüphesiz ki ben çok bağışlayan ve çok merhamet edenim.'²⁷⁷ Yine, şöyle buyurur: 'Azabım ise, elîm bir azaptır.'²⁷⁸ Ve yine şöyle buyurur: 'Biliniz ki Allah'ın azabı çok şiddetlidir; bununla birlikte, Allah çok bağışlayıcı çok merhamet edicidir de.'²⁷⁹ Mağfîret

272 el-Hakka, 69/44-46.

273 Şûrâ, 42/24.

274 İbn Teymiyye, *el-Hasene*, 56-57.

275 Bu hadisin değişik varyantları için bkz., Buhârî, *Sahih*, Tevhîd, 15 (VIII, 171), 22 (VIII, 176), 28 (VIII, 188), 55 (VIII, 216); Bed'ül-Halk, 1 (IV, 73); Müslim, *Sahih*, Tevbe, 14-16 (III, 2107-2108); İbn Mâce, *Sünen*, Zühd, (II, 1435); İbn Hanbel, *Müsned*, II, 242, 258, 260, 313, 381, 398, 433, 466.

276 Nahl, 16/53.

277 Hicr, 15/49.

278 Hicr, 15/50.

279 Maide, 5/98.

ve rahmet onun isimleriyle anılan niteliklerinden ve onun mukaddes zâtının gereklerindendir. Azaba gelince, bir hikmete göre yarattığı mahlukatından kaynaklanır. Bu bakımdan, o bir hikmet ve rahmettir. Hayır, insana sadece Rabbinin ihsanından ve cömertliğinden; kötülük ise sadece kendi nefsinden gelir. 'Ona gelen iyilik Allah'tan kötülük ise kendisindendir.'²⁸⁰ Kısacası, ona göre, Allah hiçbir kimseye bir günahı olmaksızın azab etmez ve ceza vermez.²⁸¹

Ancak burada, İbn Teymiyye'nin öğrencilerinden olan ve "hocasının çizgisini takip eden"²⁸² İbnu'l-Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350)'nin mülahazalarına değinmeden geçemeyiz. Bu, özellikle onun kötülüklerin yaratılmasındaki hikmetleri açıklamaya çalışmasındaki ısrarlı tutumu açısından önemlidir. Nitekim o, küfrün, sapıklığın (fusûk) ve isyanın yaratılmasına ilişkin hikmet ve maslahatları 40 madde halinde özetler.²⁸³ Kezâ, Şeytan'ın ve ordularının yaratılmasındaki ve peygamberleri öldürtmesine karşın, onu kıyamete kadar bekletmesindeki hikmetleri de uzun uzun anlatır.²⁸⁴ Burada şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki, o bu konuya üstadından çok daha fazla ilgi duymuştur. Hatta, İslam kelamcılarının üzerinde fazla durmadığı metafizikî ve tabîî kötülüğün, onun nazarında önemli bir yer tuttuğunu ve bu sorunu çözümlemeye diğer alimlerden çok daha arzulu ve gayretli olduğunu da söyleyebiliriz. Onun tahlilleri bu açıdan da büyük önem arz etmektedir.

Burada da özellikle dile getirilmesi gereken nokta, İbnu'l-Kayyim'e göre, "ilahî fiillerdeki hikmetin yaratılmışlara ait hikmete benzemediği"²⁸⁵ ve hikmetin sadece varoluş (hudus), varlık, küfür ve kötülüklerle ilgili olduğudur. Şimdi İbnu'l-Kayyim'in kötülüklerin yaratılmasındaki hikmetlere ilişkin açıklamalarına bazı örnekler verelim. Mesela, o, şeytanın ve ordularının kıyamete kadar bekletildiği halde peygamberlerin öldürülmesindeki hikmetleri şöyle izah ediyor:

"Allah'ın onu (İblis'i) bir ölçü vasıtası (mihenik) ve sıkıntı kılması sebebiyle iyi olan kötü olandan ve kendisine dost olan düşman olandan ayrılır. Onun hikmeti, yaratmadaki maksadının gerçekleşmesi için şeytanın devamlılığını gerektirdi. Eğer onu yok etseydi, bu maksat ortadan kalkardı. Aynı şekilde, hikmet Onun düşmanları olan kafirlerin de yeryüzünde kıyamete kadar devamlılığını gerektirdi. Eğer onları yok etseydi, onların devamlılığındaki birçok hikmet ortadan kalkmış olurdu. Yine hikmeti, insanoğlunun atasının denendiği gibi ondan sonra evlatlarının da denenmesini gerektirdi.

280 İbn Teymiyye, el-Hasene, 62.

281 A.g.e., 223.

282 Muhammed Ebu Zehra, İmam İbn-i Teymiyye, (çev., Nusreddin Bolelli ve arkadaşları), İst., 1988, 495.

283 Bkz., İbnu'l-Kayyim el-Cevziyye, Şifâ'u'l-Alîl, 377-393.

284 Bkz., a.g.e., 407-414.

285 A.g.e., 380.

Ona (şeytana) muhalefet edip düşman olan mutlu olur, ona uyup dost edinen ise, ona yönelmiş olur."²⁸⁶

Bu paragraftan sonra, İbnu'l-Kayyim'in, ilahî hikmetle ilahî adaletin birlikteliğini göz önünde bulundurduğunu açıkça görmekteyiz. O şöyle devam ediyor:

"Daha önceki akıl ve hikmeti dikkate alınsa bile, onun (şeytanın) ahirette hiçbir nasibi yoktur. Çünkü daha önce yapmış olduğu taat ve kulluktan dolayı Allah onu kıyamete kadar hayatta kalma imkanı vermekle ödüllendirmiştir. Allah hiçbir kimseye işlediği bir iyilikten dolayı zulmetmez... "²⁸⁷ Görüldüğü gibi adeta iyinin kötünden ayrılmasının bir ölçütü olması gayesi (hikmeti) ile varlığını sürdüren şeytan, yaptıkları iyiliklerin karşılığını da görmektedir. İbnu'l-Kayyim burada, ilahî adaletle gölge düşürecek hiçbir şeyin bulunmadığını göstermek için son derece hassas bir dengeye işaret etmektedir. Şeytan dahil herkesin yaptığı iyiliğin ilahî adalet terazisinden kaybolması mümkün değildir.

O, peygamberlerin öldürülmesinin hikmetini ise şöyle açıklıyor: "Bu, Allah'a kolay geldiği için değil, sadece ikram ve bağış yurduna varmaları ve dünyanın sıkıntılarından, yorgunluklarından, düşmanlarının ve tabiilerinin verdikleri eziyetlerden istirahat çekilmeleri içindir. Yine, onlardan sonra başka peygamberlerin yaşamaları ve insanların değişik peygamberler görmeleri sebebiyledir."²⁸⁸

Hiz. Adem'in cennetten çıkarılmasının hikmetini de şöyle izah eder: "Allahü Teala onu, kendisini ve zürriyetini yeryüzünde yaşatmak ve onları birbirlerini izleyen nesiller (halifeler) kılmak, onlara emirler ve nehiylerde bulunmak ve denemek için yarattı. Halbuki Cennet, deneme ve teklif yurdu değildir. Bu yüzden, Allah insanoğlunun ilk ebeveynini kendisinden yaratıldıkları (dünya) yurduna, kendisi için yaratıldıkları (cennet) yurduna orada (manevi) azık biriktirsinler diye gönderdi."²⁸⁹

O, bu ve buna benzer konulardaki ilahî hikmetleri, makul bir şekilde uzun uzun anlatır. Bu hikmetler o kadar çoktur ki, "bunların ayrıntılarını Allah'tan başka hiç kimse kuşatamaz."²⁹⁰ Kısacası, Onun göklerdeki ve yerdeki "bu kuvvetli ve sağlam takdiri, üstünlüğünden (izzet) ve ilminden kaynaklanmış olup rastgele (ittifakî) işler değildir."²⁹¹

Görüldüğü gibi İbn Teymiyye ve onun en sıkı takipçisi ve öğrencisi olan İbnu'l-Kayyim, Eş'arî kelamının özellikle ilahî irade konusundaki çıkmazlarının farkındadırlar. Bu konuda, İbn Teymiyye, Eş'arîler hakkında çok keskin bir dil kullanır. O şöyle diyor:

²⁸⁶ A.g.e., 413.

²⁸⁷ A.g.y.

²⁸⁸ A.g.y.

²⁸⁹ A.g.e., 414.

²⁹⁰ A.g.e., 407.

²⁹¹ A.g.e., 355.

"Eş'arîler, hikmetsiz bir (ilahî) iradeyi, rahmetsiz, mehabbetsiz ve rızasız bir (ilahî) dilemeyi savunuyorlar; bütün varlığı Allah'a nisbette eşit sayıyorlar; irade, sevgi ve rıza arasında bir ayırım yapmıyorlar. Bilakis, küfür, sapıklık (*fusûk*) ve isyan gibi şeylerin meydana gelmesini dilediği gibi onları sever ve onlara rıza gösterir diyorlar. Halbuki "din bakımından onları sevmez ve onlardan razı olmaz" dediklerinde, "din bakımından onları dilemez" demiş olurlar.²⁹² Gerçi Eş'arîler, "Allah küfrü diler, ancak ona rıza göstermez"²⁹³, demiş olsalar da bu, İbn Teymiyye'yi tatmin etmez. Çünkü ona göre, irade, *kevnî* ve *dinî* olmak üzere iki kısma ayrılır.²⁹⁴ Dinî irade, sevgi ve rıza anlamına gelmektedir. Dolayısıyla o, Eş'arîleri, yapmış olduğu bu dinî irade tanımına göre yargılamaktadır. Bununla birlikte o, Eş'arîler'in hikmetsiz bir ilahî iradeyi kabul ettikleri iddiasında haklı gözükmemektedir. Sonuçta ona göre, "ilahî fiillerden bazılarının zulüm olarak görülmesi, onların insanî fiillere kıyaslanmasından kaynaklanmaktadır."²⁹⁵ Zulüm, "başkasının mülkünde tasarrufta bulunmak veya itaat edilmesi gereken bir emre muhalefet etmektir. Her şey Allah'ın olduğuna göre, Onun başkasının mülkünde tasarrufta bulunması veya itaat edilmesi gereken bir kimsenin emrine muhalefet etmesi mümkün değildir."²⁹⁶

Kötülüğün bu klasik ayırımı, sorunu çözmekte oldukça kolay bir yol gibi gözükmemektedir. Birinci anlamdaki (göreceli) kötülük, bazı insanlara göre kötülük olarak algılanabilmekle birlikte, gerçek anlamda bir kötülük değildir. Ancak Tahavî şarihine göre, metafizikî ve tabîî kötülüğün Allah'a nisbet edilmesinde, Ehl-i Sünnet içerisinde bir ihtilaf yoktur. Bunlar, Allah'a göre asla kötülük olmayıp yaratılışları bir hikmete göre olan ve ancak bazı insanlar tarafından kötülük olarak algılanabilecek türden şeylerdir. Dolayısıyla o, en azından bu noktada Ehl-i Sünnet ile Mu'tezilenin arasını uzlaştırmış olmaktadır. Diğer taraftan çirkin ve kötü olanı yaratmanın çirkin ve kötü olmadığı çok daha geçerli rasyonel bir gerekçesi vardır: "Fail, fiili icad eden değil, fiil ile nitelenen kimsedir. Mesela, ayakta duran, siyahın kendisinde siyahlığı icad eden değil de, siyahlıkla nitelenen nesne olması gibi ayakta durmayı icad eden değil, ayakta durmakla nitelenen kimsedir. Bu bakımdan, çirkinin icadı çirkin değildir. Tam aksine, çirkinlikle nitelenendir çirkin olan."²⁹⁷

İsferayini'nin tespitine göre, "ilahî fiillerdeki hikmetin hakikati, ilmüne ve iradesine uygun olarak gerçekleşmesidir. Bu, dünyadaki hakîm kimselerin fiillerindeki

292 İbn Teymiyye, *Mecmu'atü'r-Rasâil*, IV-V, 298.

293 Nesefî, *Kitâbu't-Temhid*, 315.

294 İbn Teymiyye, *Mecmu'atü'r-Rasâil*, IV-V, 325.

295 A.g.e., IV-V, 232.

296 A.g.e., IV-V, 233.

297 Gelenbevî, *Haşiye Alâ Şerhi'd-Devvânî*, İst., 1272H., 455.

hikmetin hakikati için de geçerlidir."²⁹⁸ Bu tanımın, İsferayini'nin üstadı olan Eş'arî'nin tanımına uygun düştüğünü görmekteyiz. O, hikmeti yukardaki görüşlerini doğrulayabilecek bir tarzda tanımlamıştır: "Hikmet, fiilin failinin niyetine uygun olarak meydana gelmesidir."²⁹⁹ İmam Maturidî'ye göre ise hikmet, "yerini bulma (isabet), her şeyi kendisine ait olan yere koyma" dır. Bu aynı zamanda adaletin de tanımıdır.³⁰⁰ Bir Eş'arî alimi olan Gazzâlî de üstadının tanımından ziyade Maturidî'nin tanımına uygun bir hikmet tanımı yapmıştır. Ona göre, "hikmet" iki anlama gelmektedir: "**Birincisi**, Eşya'nın düzeni ile onların ince ve yüksek manalarını mutlak olarak kavramak ve istenilen gayenin tamamlanması için gerektiği gibi onlar üzerine hükmetmek. **İkincisi** ise, bu birinci manaya düzen ve tertip vücuda getirmek, iyi ve sağlam kılmak üzere kudretin isnad edilmesidir."³⁰¹ Görüldüğü gibi Maturidî ve Gazzâlî'nin hikmet anlayışlarına göre, Eş'arî kelamının, özellikle çocuklara azap konusundaki tutumunu haklı çıkarmak mümkün değildir. Çünkü bunda ne "bir şeyi yerli yerine koyma" ne de "istenilen bir gayenin tamamlanması" sözkonusu edilebilir.

Gelenbevî ise, bilinen bu Eş'arî görüşünü, Maturidî ve Gazzâlî'nin hikmet tanımının zıttı olan zulüm tanımından hareketle savunmaya çalışır. Daha önce de zikredildiği gibi meşhur olan bu tanıma göre, zulüm "bir şeyi layık olduğu yere koymamaktır.". Bu durumda, bu şey, başkasının mülkü olmasa da, Mu'tezilenin bedel (ivaz) ve sevab konularında iddia ettiği gibi onu layık olduğu yere koymayı terketmenin aklen çirkinliği gerektirmesiyle bir kimsenin günah işleyerek kendisine zulmetmesinde olduğu gibi dînî anlamda çirkinliği gerektirmesi arasında bir fark yoktur. Çünkü dînî anlamda layık olan, bu kişinin kendisini ibadetlere vermesi ve organlarını yaratılış amacına uyun olarak kullanmasıdır. Gelenbevî açısından, bu anlamdaki zulüm Allah için sözkonusu değildir. Zira bu anlamdaki zulüm, Onun mutlak anlamda mâlik olduğu, ne aklen, ne dinen ve ne de örfen kendisinin üstünde bir hakim gücün bulunmadığı ve nihayet kendisine hiçbir şeyin zorunlu olmadığı dikkate alınrsa, Onun fiili için herhangi belli bir sınır ve ona layık olan herhangi belli bir yer olmadığı görülür. Dolayısıyla her yerin Onun fiiline layık olması ve Onun fiilinin sınırları içinde bulunması mümkündür. Çünkü pek tabiidir ki, Onun bir şeyi layık olduğu yere koymadığı kabul edilecek olursa bu, ya Onun üstünde olan bir hâkimin hükmünden veya o şeye layık olan yeri bilmemesinden, ya da onu layık olduğu yere koymaktan aciz olmasından dolayı olacaktır. Halbuki bu sonuçların hepsi Allah hakkında batıldır."³⁰²

298 İsferâyinî, et-Tabsir, 156.

299 Neseî, Tabsiratü'l-Edille, I, 505.

300 Maturidî, Kitâbu't-Tevhîd, 97,114.

301 Gazzâlî, el-İktisad Fî'l-İ'tikad, 82.

302 Gelenbevî, Haşîye Alâ Şerhi'd-Devvânî, 455-456.

Bu mülâhazalar ışığında, Eş'arîlerin kendi anlayışına uygun bir hikmet tanımı getirdiklerini ve buradan da daha genel bir sonuç olarak her ekolün ya da bazı kelimcilerin umumî bakış açılarını destekleyecek tanımlar yaptıklarını söylememiz yanlış olmayacaktır. Çünkü dikkat edilirse, Eş'arî'nin hikmet tanımında, failin niyetine uygunluk esas alınmıştır, yani orada bir subjektiflik sözkonusudur. Maturidî ve Gazzâlî'nin hikmet tanımında ise, akla uygunluk esas alındığından bir objektiflik vardır. Dolayısıyla birinci tanıma göre, keyfilik olumlu karşılanabilirken, ikinci tanım için aynı şeyi söylemek mümkün değildir.

Burada, Allah mülkünde dilediği gibi tasarrufta bulunur, Onun şanına hangi fiilin daha uygun olduğunu bizim tespit etme imkan ve yetkimiz yoktur, şeklinde bir anlayışla meseleye yaklaşırsak, "Allah'ın bütün eksikliklerden münezzehe olduğu" şeklindeki, sadece müslümanlar tarafından değil, tek Tanrıya inanan bütün insanlar tarafından kabul edilen bir genel anlayışa gölge düşürmüş olmaz mıyız? Nihayetinde biz, Allah'ın her türlü eksiklikten münezzehe oluşunu, kendi ahlâkî değer anlayışımızdan hareketle kavırıyoruz. Burada, zulmün tanımıyla ilgili sıkca tekrarlanan bir ifadenin, öngörüldüğü kadar sağlıklı bir yaklaşım olmadığını hatırlatmanın yararlı olacağı kanaatindeyiz. Bu ifadede şöyle deniyor: "Zulüm, başkasının mülkünde tasarrufta bulunmaktır. Allah başkasının mülkünde bir tasarrufta bulunmuyor ki, Onun kendi mülkünde yaptıkları zulüm olsun."³⁰³ Zulme getirilen bu tanımın, ahlâkî değer yargılarına uyduğunu söylememiz mümkün değildir. Mesela, bir efendi, kölesine gereksiz yere yiyecek vermeyerek onu aç bıraksa, hiç kimse "bu kendi mülküdür, dilediğini yapabilir" diye bunun zulüm olmadığını söyleyemez. Çünkü zulüm, lügat anlamıyla, "bir şeyi kendisine ait olmayan yere koymaktır"³⁰⁴ diye tanımlanır. Dindeki anlamı ise, "hakkı çiğneyerek batılı işlemektir. İşte bu cevri (zulüm) dir."³⁰⁵ Tabii ki bunun yanında, "başkasının mülkünde tasarrufta bulunmak" ve "haddi aşmak" olarak da tanımlanmıştır.³⁰⁶ Allah'a, bu tanımlardan herhangi birisine göre zulüm isnad edilmesi mümkün değildir. Çünkü Onun itaat etmek gibi bir yükümlülüğü olmadığı gibi Onun mülkünün dışında bir mülkün bulunması da mümkün değildir. Ama sırf kendi bilgisinin, bildiği şekilde gerçekleşmesi için kötülüğü yaratmasının, "bir şeyi kendisine ait olan bir yere koymamak" anlamındaki bir zulüm kapsamının dışında kalmasının ölçüsü ne olacaktır. Mesela, O, birtakım insanların ezelde kafir olacağını bildiği halde, onların neler yapacağını bilmesi için yaratmışsa, bu hem hikmetli bir davranış hem de adil bir tutum sayılabilir mi? Nitekim Allah, kendi mülkünde dilediği gibi tasarrufta bulunmakla birlikte, zulmü kendisinden

303 Gazzâlî, el-İktisad, 90; Tahanevî, Keşşâf, II, 938.

304 Cürçânî, et-Ta'rîfât, 164; Tahanevî, Keşşâf, II, 938; Gelenbevî, Haşiye Alâ Şerhi'd-Devvânî, 455.

305 A.g.y.

306 A.g.y.

nehyetmiştir: "Ben kullarıma zulmedici değilim."³⁰⁷ Buna göre, biz hangi ölçüyü esas alarak ilahî fiillerde zulüm bulunmadığını iddia edeceğiz? Biz, bazı şeylerin bizi aştığı kanaatinden hareketle, ilahî zatın mutlak güvenilirliğini esas alarak, Onun yaptığı her şeyin hak ve adil olduğunu söyleyebiliriz. Ancak Onun fiillerinin tamamının aklî ölçülerin dışında kaldığını kabul ettiğimiz zaman, Allah ile kul arasındaki ilişkiyi bir belirsizlik ve dengesizlik üzerine oturtmuş olmaz mıyız? Mesela, Hz. Peygamber'in söylediği varsayılan şu rivayete bir göz atalım: "... Şayet Allah, bütün yer ve gök ehline azab etseydi, O, onlara karşı zalim olmadan azab etmiş olurdu. Ve eğer onlara rahmet etseydi, rahmeti amellerinden dolayı onlar için bir iyilik olurdu."³⁰⁸ Görüldüğü gibi ilahî rahmetin, gök ve yer ehlinin amelleriyle bağlantısı kurulurken, ilahî azab için böyle bir bağlantı kurulmamış, sadece "ilahî zat bunu onlara karşı zalim olmadan yapardı" denilmiştir. Yani bunun ölçüsü yoktur. Kısacası, söylenmek istenen şudur: İlahî azabın herkesi kaplaması durumunda bile Onun adaletine hiçbir zarar gelmez. Burada, daha önce tanımını verdiğimiz zulüm anlayışı uygulanmıştır. Yani bunların hepsi Allah'ın mülküdür. Onun mülkünde dilediği gibi tasarrufta bulunması, asla zulüm değildir. Çünkü zulüm, başkasının mülkünde tasarrufta bulunmaktır.

Diğer taraftan sözkonusu olan bu hadis, muhtemelen Kaderiyye'ye karşı uydurulmuş bir hadistir. Nitekim Ehl-i Sünnet'e göre, "Yüce Allah, kullarının hepsini cennette yaratmış olsaydı, bu Onun bir iyiliği olurdu." Hatta O, "sadece kafirleri yaratmış olsaydı bile, bu Onun adına doğru adil ve hikmetli bir iş olurdu."³⁰⁹ Çünkü aksi takdirde ilahî kudret sınırlandırılmış olurdu. Nitekim emir ve nehy Ona aittir ve hüküm de Onundur; dilediği şekilde yapar ve istediği gibi hükmeder.³¹⁰ Halbuki Kaderiye'ye göre, "eğer O böyle davransaydı, hakîm olmazdı."³¹¹

Maturidîler ise, bu konuda, akla uygunluğu gözönünde bulundurmalarıyla Mu'tezileye; Ehl-i Sünnet'in genel esaslarını muhafaza etmedeki ısrarlı tutumları açısından da Eş'arîlere yakın bir tutum takınmışlar, dolayısıyla orta bir yol izlemişlerdir. Onlarda da kötülük problemiyle ilgili konulardaki anahtar kavram, hikmet kavramıdır. Bu yüzden, doğal olarak, hikmet anlayışlarına ters düşmemeye gayret etmişlerdir. Şimdi bunda ne kadar başarılı olduklarını görmeye çalışalım.

Onlar, Mu'tezilenin aksine Allah'ın çirkini ve kötüyü yarattığını iddia eder. Bu konuda onların taşıdığı endişeyi taşımazlar. Yani Mu'tezilenin iddia ettiği gibi çirkini

307 Bkz., Bakara, 2/143; Yunus, 10/14.

308 Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, V, 183,185,189

309 Bağdâdî, Usûlu'd-Din, 150.

310 Bağdâdî, Mezhepler Arasındaki Farklar, 269.

311 A.g.y.

yaratanın çirkin ve akılsızca bir işi icad edenin de akılsız olması gerekmez.³¹² Bu, "Allah'tan başka yaratıcı olmadığı" öncülünden çıkarılan doğal bir sonuçtur.

Onlar, çirkinini yaratanın çirkin olmamasını ve sefahi yaratanın da sefih olmamasını, çirkinin ve sefahin tanımından hareketle temellendirmeye çalışırlar. "Ehl-i Hadis Kelamcaları'nın tamamına göre, çirkin ve sefeh, hakkında yasaklama bulunan şeydir. Halbuki Allah'a karşı yasaklamada bulunacak hiçbir kimse yoktur. Dolayısıyla Onun, yaptığı işlerinde bir yasağı çiğnemesi ya da kendisine konulan bir haddi aşması, yahut da bir sınırlamayı hiçe sayması düşünülemez. O halde O, yaptıklarında sefih olmadığı gibi fiili de çirkin değildir."³¹³ Ancak Mu'tezile, bu anlayışa, Allah için emrin bulunmasının da imkansız olduğunu, dolayısıyla Onun fiillerinin, onlara ilişkin herhangi bir yasağın imkansızlığından dolayı çirkin sayılamayacağı tezinden hareketle, bir emrin imkansızlığından dolayı güzel de sayılamayacağını, çünkü "Ona yasaklamada bulunulmasının imkansız oluşunun fiillerinin çirkin olmamalarını gerektirmesi halinde, doğal olarak, emirde bulunulmasının imkansızlığının da onların güzel olmamalarını gerektireceği"³¹⁴ iddiasıyla karşı çıkmaktaydı.

Maturidîler, bu konuda Mu'tezilîleri gaybî (metafizikî) olanı meşhûd (fizikî) olana kıyas etmekle suçlamaktadır. Çünkü Mu'tezilîlere göre, kendisinde bir yarar bulunan hikmetlidir. Onlar, bunu ilahî fiiller için de doğru kabul ederler. Bu fayda, ister fail için ister başkası için olsun farketmez. Dolayısıyla ancak bir faydası bulunmayan sefehtir.³¹⁵

Bu Mu'tezilî iddiaya, Maturidî kelamının en önde gelenlerinden birisi olan Ebu'l-Mu'in en-Nesefî (ö. 508/1111), saldırgan bir tavır takınmak yerine, ilmi bir metodla konuya yaklaştığını³¹⁶ ifade ettikten sonra şöyle itiraz eder: "Kelamcıların çoğunluğuna göre, çirkinlik ve akılsızlık (*sefeh*), nehyedilen şeylerdir. Hiçbir kimsenin Allah'a nehyetmesi mümkün olmadığına göre, yaptığı şeylerde bir yasağı işlemiş, kendisi için belirlenmiş bir sınırı aşmış ve çizilen bir çizginin dışına çıkmış değildir. O, yaptıklarında akılsız olmadığı gibi fiilleri de çirkin değildir. Bu yüzden, engellemeye gücü yettiği halde, kulunun cariyesiyle zina etmesine izin vermesi ve onda zina yapacağını bildiği halde bu amaca yönelik bir şehveti yaratması, Allah açısından -her ne kadar tecrübe aleminde çirkinlik sayılsa da- çirkinlik ve akılsızlık değildir. Çünkü tecrübe aleminde (*şahid*) yaratıcısının emri ve nehyi altındadır. Halbuki Allah'a emir ve nehyde bulunmak mümkün değildir. Bu yüzden Ehl-i Sünnet, tecrübe alemiyle (*şâhid*) duyular üstü alem

312 Nesefî, *Tabsıra*, II, 661; M. Sait Yazıcıoğlu, *Mûturîdî ve Nesefî'ye Göre İnsan Hürriyeti ve Kavramı*, Ank., 1988, 112,125.

313 Nesefî, *Tabsıra*, II, 661. Krş., Maturidî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 218.

314 Bu konunun ayrıntılı bir izahı için, bkz., Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VI, (et-Ta'dil ve't-Tecvir), 115 vd.

315 Nesefî, *Tabsıra*, II, 662.

316 Bkz., İbn Hazm, *el-Fasl*, III, 210; İsfarâyînî, *et-Tabsir*, 155.

(gâib) in arasını ayırmış, Mu'tezilenin yaptığı gibi onların arasını birleştirmekten ve hikmetle fayda arasında bir bağlantı kurmaktan kaçınmıştır. Çünkü Mu'tezileye göre, şahidde çirkin olan gaibde de çirkindir. Onlar bu konuda manayı dikkate almaksızın şöyle derler: 'İster fail açısından ister başkası açısından olsun, fiilin hikmetli olabilmesi için kendisinde bir faydanın bulunması gerekir. Dolayısıyla faydasız olan akılsızca olandır. Böylece onlar (ilahî fiiller için de) şahidde olanı kriter olarak almış olmaktadır.'³¹⁷

Bu bakımdan, Neseî'ye göre, Allah'ın küfrü ve isyanı yaratmasının hikmetsiz olduğu söylenemez.³¹⁸ Ancak hikmetin tanımında, üstadlarının, hikmeti "övgüye değer sonuçları olan her şey"³¹⁹ olarak tarif etmesini dikkate alarak, "fayda" (*nef*) yerine "övgüye değer (*hamîde*) kavramına yer verir. Dolayısıyla bu tarifi ışığında bir genellemeye gidilecek olursa, "Allah'ın kötü cisimleri yaratması, övgüye değer bir sonucu olduğu için hikmetlidir. Çirkin fiillerin yaratılması da böyledir"³²⁰ denebilir. Bununla beraber, Neseî, ince bir ayrıntıya işaret etmeden de geçemez: "Biz mutlak surette 'Allah küfrü yaratmıştır', demiyoruz. Bilakis 'O, küfrü çirkin, batıl, kötü ve çürük olarak yaratmıştır', çünkü hikmet, küfrün bu niteliklerde olmasını gerektirir... Allah Teala, onu bu nitelikleriyle varetmesinde hakîmdir; kafir ise, bu niteliklere yönelerek onları kazanmasından (*iktisab*) dolayı akılsızdır, diyoruz..."³²¹ Bu noktada konu ahlâkî kötülüğe kaydığundan, özetle Neseî'ye göre; kötülüğü yaratmak kötülük değildir, bilakis bu övgüye değer sonucu olan hikmetli bir iştir, ancak bu hikmetlerin her zaman bütünüyle kavranılması mümkün olmayabilir, diyebiliriz.³²²

Bu konuda, Maturidîleri en çok rahatlatan husus, ilahî ilimdir. Çünkü bu onlara gaibi şahide kıyaslamanın yanlış olduğunu gösterme imkanı vermektedir. Mesela, "Allah kafire kendisine küfredeceğini ve iftira atacağını bildiği halde güç ve kuvvet vermiştir. Ancak bu tür işler, tecrübe aleminde çirkin sayılmasına rağmen, Onun açısından güzel işlerinden bir tanesidir."³²³

Maturidîler, bu anlayışlarına uygun bir çirkin ve sefeh tanımı yapmışlardır. Onlara göre, çirkin ve sefeh olan, Mu'tezilenin iddia ettiği gibi faydasız olan değil, "övgüye değer bir sonucu olmayandır."³²⁴ Dolayısıyla hikmetli olan da "övgüye değer

317 Neseî, *Tabsiratü'l-Edille*, II, 661-662. Ancak Neseî'nin onlara ilişkin bu iddiasına karşın, yukarıda da geçtiği gibi, Kadı Abdülcebbar, kendilerinin, ilahî fiiller söz konusu olduğunda fayda ve zarar motivini değil, fiilden etkilenen varlıkların yararlarını gözetme motivini dikkate aldıklarını kesin bir dille vurgulamaktadır. (Bkz., Kadı Abdülcebbar, *el-Muhîr Bi't-Teklîf*, 244).

318 Bkz., Neseî, *Tabsıra*, II, 665-666.

319 A.g.e., II, 664.

320 A.g.e., II, 666.

321 A.g.y.

322 Bu konunun daha teknik ve ayrıntılı bir izahı için, bkz., Yazıcıoğlu, *İnsan Hürriyeti*, 115 vd.

323 Neseî, *Tabsıra*, II, 663.

324 A.g.e., II, 664.

bir sonucu" olandır.³²⁵ Bu açıdan, onlar küfrü yaratmanın övgüye değer bir sonucu olduğu kanaatindedirler. Bu yüzden, Mu'tezilenin, "eğer küfrü yaratmada bir hikmet bulunsaydı bunu anlardık" diye itiraz etmelerini kibirlilik ve ukalalık olarak görürler. Çünkü onlara göre, Allah'ın küfrü ve masiyeti yaratmasında sayılamayacak kadar çok hikmet vardır. Mesela, Allah'ın fiillerin güzel ve çirkin olanını yaratması, kudretinin tamlığını ve zıtları ve karşıtları yaratmaya güç yetirmesi bakımından iradesini uyguladığını gösterir. Bu, kudretin tamlığına işarettir. Çünkü kendisinden, sadece tek bir tür varlık meydana gelen onda zorunludur. Bu yüzden, cisimlerin çirkin ve güzel olanını, temiz ve pis olanını, faydalı ve zararlı olanını ve acı ve tat verenini yaratmak, üstün bir hikmet ve doğru bir tedbirdir... Diğer bir hikmet ise, Onun, fiillerin iyisini ve kötüsünü, güzelini ve çirkinini yaratarak, onları bir ihtiyaçtan dolayı ya da bir faydayı temin etmek ve bir zararı ortadan kaldırmak maksadıyla yapmadığını ortaya koymasındır. Çünkü bunları gözönünde bulundurarak bir iş yapan, sadece ondan faydalanmak için yapmış olur.³²⁶

Bu iddiayı temellendirmek için özellikle Maturidî, çarpıcı örnekler verir: "Yılanların ve zararlı cevherlerin yaratılmasının hikmeti -her ne kadar akıl, Rabbani hikmetin aslını kavramakta yetersiz kalsa ve maiyetini (neliğini)³²⁷ bilemese de- insanların zararına ve faydasına olan şeylerdeki sıkıntıya ilişkin olarak, bu fayda ve zarar sebebiyle taate verilen sevabın lezzetinin ve isyana verilen cezanın eleminin bilinmesi içindir; zira insanlar, fiillerin sonuçlarını tasarlama eğilimi üzerine yaratılmışlardır. Dolayısıyla Allah, bunlar (sevap ve ceza) için, kuruntulardaki beklentiye ve onun sayesinde işin nasıl kolaylaştığını düşünebilelim diye tecrübe aleminden örnekler sundu. Diğer taraftan mihnet (sıkıntı), bedenin, kolay ya da zor olsun, meşekkate (*mu'ne*) sahip olduğu düşünce ve fikir oranında katlanmasıdır. Çünkü beden bu türden şeylere katlanması, insanlar, düşünce ve fikir bakımından farklı olduğu; bu ikisinde hemen ortaya çıkan bir yarar bulunmadığı ve insanları lezzet ve arzulardan uzaklaştırdıkları için zordur. Bunlar (düşünce ve fikir) daki yeterzizlikte ayrılık ve gruplaşma vardır. Bu da beraberinde düşmanlığı ve mücadeleyi getirir. Uzlaşma da ise dostluk ve barış vardır. Allah insanlar için yarattığı bu şeyleri, zararları açısından düşmanlara, yararları açısından da dostlara benzer kıldı. Böylece onlar, kötülükleriyle onlar (insanlar) ın düşmanlarının ve dostlarının davranış biçimlerini alışkanlık haline getirmelerinde kendilerine engel teşkil etsinler ve bülüğ çağına erdiklerinde, cevherlerindeki benzerlikleri sebebiyle sakınma, dikkatli olma, yardım ve zaferden ibaret olan kendi cevherlerinin niteliğini kavrasınlar

325 A.g.y.

326 A.g.e., II, 665. Krş., Maturidî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 109-110..

327 Maturidi, "maiyet" kavramını, "şey'iyet" kavramına karşılık olarak kullanır. Şey'iyet ise, Fârâbî ekolündeki "mahiyet" kelimesi ile aynı manaya gelmektedir. Maturidî "şey'iyet"i bir şeyin ispatı için kullanır. (Bkz., Yazıcıoğlu, "Mâturidî Kelâm Ekolü'nün İki Büyük Sıması: Ebu Mansur Mâturidî ve Ebu'l-Mu'in en-Neseffî", A. Ü. İ. F. Dergisi, XXVII, Ank., 1985, 284).

diye yaratılmışlardır. İşte bu yüzden, çocuklar, alışkanlık kazanmaları ve bülûğ çağına erdiklerinde kendilerine kolay gelmesi için, güçleri nisbetinde ibadetle ve güzel huylar edinmekle emrolunurlar.³²⁸ Kısacası, zararlı yaratıklar, sakınmayı ve korkutmayı öğreten zararlı nitelikleriyle insanların eğitimlerine önemli katkılarda bulunmaktadır. Maturidî, metafizikî ve tabîî anlamdaki bu kötülüğün, insanların eğitimi üzerinde sağladığı yararları ve psikolojik etkileri açısından gerekli oluşunun yanında daha pek çok açıdan gerekliliğine de işaret eder:

"Allah, varlıkların zararları ve faydaları açısından farklı olmalarını, onların her şeyi bir hikmete göre yapan ve her şeyi bilen planlayıcısı (*müdebbiri*) olduğuna ve tek bir cevher gibi uyum içerisinde bulunmalarını da kendi birliğine delil yaptı. Nitekim birliğine ve yegane Rab oluşuna delil kılmak üzere, çelişmelerine rağmen faydalı ve zararlının, iyi ve kötünün aralarını uzlaştırması, bu konudaki şaşırtıcı hikmetinin bir göstergesidir."³²⁹ Bunların, inanç boyutuyla ilgili olan bu tür hikmetlerinin dışında birtakım ahlâkî ve dünyevî hikmetleri de vardır:

"Allah bunları, despotları (*cebâbira*) ve kırılları küçük düşürmek ve zayıfları yükseltmek için yarattı. Böylece onları, adamlarının ve ordularının çokluğuyla gurura kapılmazlar ve sultanlardan dilediğini dilediğine musallat kılmadaki kudretini görmeleri sebebiyle Allah'ın koyduğu sınırları aşmazlar. Yine, varlığın faydalı ve zararlı cevherlerden oluştuğunun düşünülmesiyle Allah'ın ihtiyaçlardan uzak oluşu ve yüceliği anlaşılır; çünkü ancak bu niteliklere sahip olan bir varlığın fiilleri faydalı olacak ve zararlı olmayacak tarzda gerçekleşir. Diğer bir hikmeti de dilediğini yapmaya kudretinin olduğunun bilinmesidir. Ayrıca, zararlı cevherlerde insanların özünü kavrayamadıkları faydalar da vardır. Mesela, ateşin yakıcılığının yanında, gıdaları ıslah etme gibi bir faydası da vardır. Kezâ, suyla her canlının yaşaması da yokulması da mümkündür. Acı veya zehirli olan cevherler de böyledir. Onlarda da çetin hastalıklar için bir şifa vardır. Bu nedenle, düşünen herkes, cevher (eşya) in iyiliği ve kötülüğünden söz etmenin hatalı ve yanlış olduğunu, bilakis her cevherin zararının da faydasının da bulunduğunu bilir."³³⁰

Görüldüğü üzere, Maturidî'nin kötülüğün göreceliliğini vurgulayan bu son ifadeleriyle küfrü Allah'ın yarattığı ifadesi, ilk bakışta çelişkili gibi görünse de, daha önce geçtiği gibi buradaki yaratma, fiilin zâtı (özü) nı yaratma anlamında olup, niteliklerini yaratma anlamında olmadığından dolayı çelişkili oldukları söylenemez.

Maturidî'ye göre, bunların hepsinde "tevhidin en büyük ayetleri vardır. Bu iki açıdan değerlendirilir: Birincisi, ümit edilmesi ve korku duyulması için faydalısıyla

328 Maturidî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 108-109.

329 A.g.e., 109.

330 A.g.y.

zararlısıyla mülk üzerindeki tam kudrettir. Böyle olmayan bir kimsenin, korku ve ümitte emretmesi mümkün olmaz; çünkü bu durumda ondan çekinilmez, onun yanında bulunana rağbet edilmez ve her ikisini de emretme konumunda olan birisi onu mağlub eder.³³¹ **İkincisi**, ibretlerin tam olması ve emir ve nehyin gerçekleşmesidir. Sonuçta, her ikisi de düşünce ve fikrin alanına girer. Çünkü bunlarda öğüt ve ibret vardır...³³²

Burada Maturidî'nin, varlıkların iyi ya da kötü olarak değerlendirilmesinde, kendi özlerine değil, doğurdukları sonuçlara bakılması kanaatinde olduğunu görüyoruz. Kısacası, ona göre, faydalı olan iyi, zararlı olan ise kötüdür. Ancak zararlı unsurlar anlamsız ve boş yere değil, Allah'ın yüceliğinin, kudretinin ve sonsuz bilgisinin kavranması, insanların eğitimindeki yararları ve meydana getirdiği psikolojik etkilerin doğurduğu olumlu sonuçlar açısından -elemin ve sıkıntının ahiretteki azabın acısını ve sıkıntısını kavramayı sağlaması gibi- ve yukarda işaret ettiğimiz daha birçok sebepler açısından anlamlı ve gereklidir. Bu, dünyadaki hadiselerin sonuçlarının ahiretteki yansımalarını dikkate alan ve varlığı, iyi ve kötü yönüyle bu temel anlayış çerçevesinde değerlendiren bir bakış açısı için varılabilecek en makul ve doğal bir sonuçtur. Bu bakımdan, Maturidî'nin, metafizikî ve tabiî kötülük problemini çözümlemede, Mu'tezile ve özellikle Eş'arîlerden daha başarılı olduğunu söyleyebiliriz. Onun, en azından ilahî sistem içerisinde varlıklara ait bağımsız bir alanın bulunduğunu farkettiği gözükmektedir. Verdiği ateş ve su örneği bunu destekler mahiyettedir. Ayrıca, Eş'arî kelimelerindeki "ilahî iradeye bağlı mutlak determinizm"³³³ yerine, Allah'ın koyduğu tabiî ve sosyal kanunların işlerliği (*sünnetullah*) çerçevesinde değerlendirilebilecek bir tabiî determinizmi dikkate aldığını da söyleyebiliriz.

Teleolojik açıdan bakacak olursak, kötülük sorumlu olmanın bedelidir. Onun ifadesiyle, "sorumluluk (külfet) kalktığı takdirde yaratılış gayesi de kalkacağından yaratma saçma olur. Çünkü bu, yokolmak için varolmak anlamına gelmektedir. Sadece yıkmak için bir şey yapan herkes, anlayıştan ve hikmetten yoksundur."³³⁴ Bununla birlikte, insan niçin sorumlu kılınmıştır? O sorumlu tutulmasaydı ve başına da bu işler gelmeseydi daha iyi olmazmıydı? gibi sorular, Maturidî açısından, "Allah niçin güç yetirdi, niçin bildi?" şeklindeki sorular gibi anlamsız ve sorulması imkansız olan sorulardır.³³⁵ Daha da önemlisi, "Allah zâtı gereği yaratıcıdır. O halde elbette ki

331 Mesela, Sadru's-Şerî'a bunu söyle dile getirmektedir: "Allah, hayır ehlinin, yarattığının şerrinden yaratıcısına sığınması ve kötülüğün de kendilerine ulaşmasından çekinmeleri için iyiliği ve kötülüğü, iyi ve kötü nefisleri yarattı. Çünkü iyilik ve kötülük olmasaydı, ümit ve korku gerçekleşemezdi, dolayısıyla da kulluk ve Rububiyet belli olmazdı." Bkz. Emrullah Yüksel, *İlahî Fiillerde Hikmet*, Atatürk Ü. İ. F. Dergisi, 8.sayı, Erzurum, 1988, 67.

332 Maturidî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 110.

333 Bkz., İcî, *el-Mevâkıf*, 320.

334 Maturidî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 100.

335 A.g.e., 97.

yaratmaması düşünülemez.³³⁶ Buna rağmen, "niçin başka türlü değil de böyle yarattı?" "Acısız bir yaşam yaratamaz mıydı?" diye sorulursa, bunun cevabı, "Allah, varlığına, birliğine ve hikmetine delil olması için yarattı"³³⁷ ifadesinin içindedir. Bu durumda da emir ve nehiy gerekmektedir. Çünkü bu ikisi emredeni ve nehyedeni tanımayı gerektirir. Allah, bu iş için bütün canlılar içerisinde sadece insanı seçmiştir. Faydalı olanı önemsememek mümkün olmadığı gibi onların bunu önemsememeleri de mümkün değildir. Çünkü iyi olan her şey akla göre de iyidir; kötü olanı yapmak çirkin, iyi olanı yapmak da güzeldir. O halde, emir ve nehyin objesi bulunduğu göre, emir ve nehyede bulunmak gerekli olmuştur.³³⁸ Emir ve nehyin gerekli olması durumunda ise, ceza ve ödülün de gerekli olacağı ortadadır.

İnsan bu durumda çaresiz ve gerçekten haksızlığa uğratılmış mıdır? Maturidî, "Allah varlığı niçin yarattı?" başlığı altındaki değerlendirmesinde, ifade edilmeyen ve fakat cevapları bulunan tüm bu soruları dikkate almış gibidir. O şöyle diyor: "Eğer ceza va'di ve ödül müjdesi (va'id) olmasaydı, emri yerine getirmenin faydası ve isyan etmenin zararı sözkonusu olmaz ve varlıkların fiillerinde hiçbir fayda bulunmazdı. Dolayısıyla itaatkar bir fayda görmediği, isyankar da bir zarara uğramadığı zaman, emrin ve nehyin bir anlamı kalmazdı. Çünkü bunlar, emreden ve nehyeden açısından değil, emredilen ve nehyedilen açısından faydalı olan şeylerdir. İşte bu yüzden, hikmetin gereği tehdit ve müjdeleme gerekli olmuştur. Ayrıca, emir ve nehyede nefse karşı koyma ve onu tabiatın (mizac) istemediği şeye zorlama vardır. Bu bakımdan, tabiatın istemediği şeyden nefsin kaçınmasından dolayı imtihan edilenin onu istediği ve emredildiği şeye yöneltebilmesi için, karşısında tehdit ve ödüllendirmeyi hazır bulmaktan başka bir alternatifi yoktur. Çünkü bunları gördüğü zaman, lezzetleri terketmek ve büyük sıkıntılara katlanmak ona kolay görünür."³³⁹

İlahî adalet ve iyilikten (*lütuf*) şüphe edilemeyeceğinin bir başka göstergesi de sudur: "İnsan, sonucunda bir faydaya yönelik olarak yapılmayan fiilleri veya zararlı sonuçlarından kaçınılmayan şeyleri yapmayı çirkin gören bir tabiatla yaratılmıştır."³⁴⁰ Dolayısıyla işlerinde ödül (*va'd*) ve cezanın (*va'idin*) gerçek olduğunu gözönünde bulundurmamak zorundadır. Eğer böyle olmasaydı, düşmanlığın ve dostluğun sonuçları aynı olurdu. Halbuki bunlar, dileme ve seçme bakımından farklı olduğuna göre, sonuçlarının da farklı olması gerekir."³⁴¹

336 A.g.y.

337 A.g.e., 100.

338 A.g.y.

339 A.g.e., 100-101.

340 Bu, Mu'tezilenin kötü (kabîh) tanımına uygun bir ifadedir. Bkz., Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VI, (et-Ta'dîl ve't-Tevhîr), 18.

341 Maturidî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 101.

Maturidî, burada insanın sorumluluğunun gereğini yerine getirebilecek bir donanımda yaratıldığı için, eylemlerine hakettiği karşılıkların verilmesini bir zorunluluk olarak görmektedir. Dolayısıyla o, fiillerin güzelliği ve çirkinliği konusunda Mu'tezile ile aynı paralelde yer almaktadır. Diğer taraftan dünyadaki hadiselerin ahiretteki karşılıkları dikkate alındığında, insanın itiraz edebileceği hiçbir dayanağı kalmamaktadır. Çünkü "Allah'ın üzerimizdeki nimetlerinin, gücümüz nisbetinde şükürü hakettiğini dikate aldığımızda, sevabın tamamının lütuf olduğunu düşünebiliriz. Bu gereklilik ortadayken, Allah Teala sevabı kat kat artıracaklarını ifade etmiştir. 'Kim bir iyilikle gelirse ona on misli sevap vardır.'³⁴² Buna karşılık kötülüğe gereken cezada hikmete uygunluk dikkate alınmıştır. 'Kim de bir günahla (kötülük) gelirse, ona ancak misliyle ceza verilir.'³⁴³

Sonuç olarak söylemek gerekirse, İslam kelimcileri, Allah'ın hikmetli ve adil olup olmadığını değil, kötülüklerin ilahî irade ve kudretle ilintilendirilmesinin, ilahî adalet ve hikmete zarar verip vermediğini tartışmışlardır. Dolayısıyla onlar arasındaki bütün ihtilaflar, bunun izahına ilişkin bakış açılarının farklılığından kaynaklanmaktadır. Mu'tezile, çirkin olanı Allah'dan imkan açısından değil, fiili olarak reddeder. Bu açıdan, onlara göre, Allah zulme kadirdir, ancak asla onu işlemez. Çünkü açıkça bilinmektedir ki, Onun çirkin olanı yapması, bizzat çirkinin çirkinliğinin onun yapılmamasını gerektirmesinden ve çirkinine muhtaç olmayan ve onun çirkinliğini bilen birisinin onu yapması imkansız olmasından dolayı mümkün değildir. Çirkin gibi görülen her şey, sonuçta ilahî hikmete göre var olan birer iyiliktir. Diğer taraftan Onun çirkin olanı yapması, yalan uydurmasını, (kullarını) saptırmak için yalancı (peygamberler) göndermesini ve çirkinini emretmesini mümkün görmemize izin verir. Halbuki Ehl-i Sünnet'in Maturidî kanadına göre, böyle bir endişeyi taşımaya gerek yoktur. Çünkü onlara göre, Allah fiilin belli durum ve şartlara göre kazandığı niteliklerini değil, bizzat kendisini, yani salt varlığını yaratmaktadır. Fiilin varlığına sonradan ilişen arızî nitelikler ise, kulun iradesi ve tercihindan kaynaklanmaktadır. Eş'arîlere gelince, onlar, diğer konularda olduğu gibi bu konuda da, ilahî hikmet ve adaletten ziyade, ilahî irade ve kudretin zarar görmemesini baz alırlar. Bu bakımdan, onlara göre, ilahî adalet, sadece Allah'ın mülkünde dilediği gibi hareket etmesinden ibarettir. O, başkasının mülkünde tasarrufta bulunmuş değildir ki, kafirleri doğru yola gelmekten alıkoyduğu için onlara karşı zulmetmiş olsun. Ancak, Zeydiyye İmamlarından Yahya b. el-Hüseyn'e göre, bu iddia, Allah'ın onlarla kendilerine ait iradeleri ve ihtiyarları arasına girip, sonra da onlarla alay edip dalga geçerek, "dileyen iman etsin, dileyen kafir olsun demesi anlamına gelmektedir. Ona göre, bu asla kabul edilemez. Çünkü Allah, kesinlikle kullarına zulmedici değildir. O sadece onlara imkan vermiş, onları küfre ve imana

342 En'am, 6/160.

343 Aynı ayet. Maturidî, Kitâbu't-Tevhîd, 101.

yönelebilecekleri kuvvet ve istitaatla donatmış, onları teşvik etmiş, sakındırmış; kısacası, onlara bunun için gerekli olan her türlü imkanı ve yetkiyi vermiş, sonra da, küfrü dileyene küfür, imanı dileyene de iman yolunu açmıştır.

IV. İLAHÎ TAKDİR VE İRADE AÇISINDAN

Burada, konuya girmeden önce David Hume'un Philo'nun ağzından aktardığı ve aslında Epikuros (ö. M. Ö. 270)'tan beri tekrarlanan meşhur dilemmasını hatırlamamızda yarar vardır:

"(Tanrı) kötülüğü önlemek istiyor da gücü mü yetmiyor? O halde o güçsüz (erksiz) dür. Gücü yetiyor da istemiyor mu? O halde kötücüdür. Hem gücü yetiyor hem (kötülüğü önlemeyi) canı istiyor mu? O halde kötülük nereden geliyor?"³⁴⁴

Bu dilemmayı dikkate aldığımızda, kötülük probleminin çözümünde **ilahî iradenin** merkezî bir rol oynadığını görürüz. Gerçekten Allah kötülüğü istemekte midir? Eğer istemiyorsa onu önlemeye gücü mü yoktur? Eğer gücü varsa, kötü niyetinden dolayı mı onu önlemek istememektedir? Yoksa bunun başka nedenleri mi vardır? İşte bunlar, Philo'ya haklılık payı verdirecek kadar sağlam temellere oturup oturmadığının irdelenmesi ve cevaplandırılması gereken sorulardır. Bizim burada yapacağımız şey, bu soruların kelam tarihinde cevaplarının olup olmadığını ve eğer varsa bunların ne ölçüde tatminkar olduklarını görmeye çalışmaktır. Şimdi işe öncelikle bu konunun aydınlatılmasında anahtar rol oynayan kazâ, kader ve irade kavramlarının kapsamını tespit etmekle başlayalım.

Kaza, lügatte, "**hüküm**" anlamına gelmektedir. Terim olarak ise, "evrenin objeleri hakkında (*a'yânu'l-mevcûdât*), ezelden ebede mevcut durumlarının mahiyetine uygun olarak verilen küllî ilahî hükümden ibarettir."³⁴⁵

Kader ise, "ilahî iradenin, eşyanın kendilerine has vakitleriyle olan ilişkisidir. Buna göre, kader; objelerin niteliklerinden herbirisinin belli bir zaman ve belli bir sebebe bağlanmasıdır. Bir başka deyişle o, mümkün varlıkların kazaya uygun olarak peyderpey yokluktan varlık alanına gelmesidir. Dolayısıyla, kaza ezelde, kader ise devam eden zaman içerisinde verilen hükümdür. Bu ikisi arasındaki fark, kazanın bütün varlıkların Levh-i Mahfûz'daki toplamından, kaderin ise bunların objeler alemindeki şartları oluştuğu ayrı ayrı var oluşlarından ibaret olmasıdır."³⁴⁶

344 David Hume, *Din Üstüne*, 209.

345 Cürçânî, *et-Ta'rifât*, 200.

346 Cürçânî, *et-Ta'rifât*, 196; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 180. Kezâ bkz. Tahânevî, *Keşşâfu Istılâhât*, III, 134; Mu'cemu'l-Felsefî, 146.

Kader kelimesi ve türevleri Kur'an'ı Kerim'de birçok yerde geçmektedir. Bunlar, "miktar, ölçü, bir şeyi bir ölçüye göre tayin ve tahsis etmek ve bir hikmete göre yapmak" manalarına gelmektedir. Buna göre, kadr ve takdir kelimelerinin Allah'a isnadı, 'Onun yaptığı işlerin bir nizamı, ölçüsü ve hikmeti olduğunu bildirir.'³⁴⁷ Bu açıdan, Kur'anda geçen kader kavramının, Hz. Peygamber'den sonra ortaya çıkan ve değişik görüşler neticesinde istilâhî bir anlam kazanan kader ile bir ilgisi yoktur. Kader kelimesinin geçtiği ayetlerden hiçbirisi, insanın, neticesinden sorumlu olduğu fiillerinin, alın yazısı anlamında, meydana gelmesinden önce takdir edildiği manasına gelmemektedir.³⁴⁸

Felsefî anlamda kaza, "Allah'ın, varlığın en güzel nizam ve en tam sistem (*intizam*) üzere olması için, nasıl olması gerektiğini bilmesidir. Onlar bunu inâyet olarak isimlendirmektedirler. İnayet, "varlığın tümünün en güzel ve en tam tarzda taşmasının (*feyezân*) ilkesidir. Kader de, varlığın objeler alemine (*el-vücûdî'l-aynî*) kazâda kararlaştırıldığı şekilde sebepleriyle birlikte çıkmasıdır."³⁴⁹ Bunların yanında, kaza ve kaderin bulundukları Kur'anî kontekse göre aldıkları değişik manalar da vardır. Bunlardan bazıları şöyledir:

Kaza, "yaratma" anlamına gelmektedir. Allah'ın şu buyruğunda olduğu gibi: "Onları iki günde yedi kat gök olarak yarattı (*kazâhunne*)."³⁵⁰

Kaza, "egemen kılmak, musallat etmek" (*teslîr*) ve yaratmak anlamına gelmektedir. Allah'ın şu buyruğunda olduğu gibi: "Ona (Süleyman) ölümü musallat ettiğimiz, onda ölümü yarattığımız (*kazaynâ aleyhi*) zaman."³⁵¹

Kaza, haber verme (*ihbar*) ve bildirme (*i'lâm*) anlamlarına gelir. Allah'ın şu buyruğunda olduğu gibi: "Biz İsrâil oğullarına Tevrat'ta, yeryüzünde mutlaka iki kez fesat çıkaracaklarını bildirdik (*kazaynâ ilâ Benî İsrâîl*)."³⁵²

Kaza, emir anlamına da gelmektedir. Allah'ın şu buyruğunda olduğu gibi: "Rabbin sadece kendisine kulluk etmenizi emretti (*kazâ Rabbuke*)."³⁵³

Kelamcıların Kur'an çerçevesindeki bu tanımlarının yanında kendilerine özgü tanımları da vardır. Eş'arî kelamında kaza, "yaratma", "yazgı" ve "haber verme" anlamlarının hepsini birden ifade edebileceği gibi bunlardan sadece bir tanesini de ifade

347 Atay, Kur'an'a Göre İman Esasları, Ank., 1961, 90.

348 Ahmet Akbulut, Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelami Problemlere Etkileri, İst., 1992, 321.

349 Cürcânî, Şerhu'l-Mevâkıf, VIII, 181; Tahânevî, Keşşâfu Istilâhât, III, 1235.

350 Fussilet, 41/12.

351 Sebe, 34/14.

352 İsrâ, 17/14.

353 İsrâ, 17/23. Kazâ'nın bu anlamları için, bkz. Bakıllânî, el-İnsâf, 228; Bakıllânî, et-Temhid, 367; Nesefî, Tabsıra, II, 715-716; Tehânevî, Keşşâfu Istilâhât, III, 1234.

edebilirken³⁵⁴, Maturidî keliminde, salt bir yaratmayı değil, hikmetli bir yaratmayı ifade etmektedir. Çünkü bizzat Maturidî'ye göre, varlığı yaratan hakîm ve alîm'dir. Hikmet ise, gerçeğe ulaşmak ve her şeyi yerli yerine koymaktır.³⁵⁵ Buna göre, hikmetli yaratma dediğimiz zaman, "her şeyi yerli yerinde yaratmayı" kasdetmiş oluyoruz. "Onları yedi (kat) gök olarak yarattı (*kazâhunne*)"³⁵⁶ ayetinde, kaza bu anlamda kullanılmıştır. Ona göre, kulların fiillerinin de bu anlamdaki bir kaza ile nitelendirilmesi mümkündür.³⁵⁷

Kader kavramı ise, kaza kavramından farklı olarak, iki açıdan ele alınır: **Birincisi**, eşyanın bağlı bulunduğu kanundur. Allah, iyi ve kötü her şeyi bu kanuna uygun olarak yaratmıştır. İşte her şeyi, mahiyetine uygun olarak, kendisine en uygun olan şekilde varetmenin anlamı budur. Yani her şey, bağlı bulunduğu kanunlara göre yaratılmıştır. Allah'ın, "Biz her şeyi bir ölçüye göre yarattık"³⁵⁸ buyruğu buna işaret eder. **İkincisi**, zaman, mekan, hak ve batıl her şeyin nasıl gerçekleşeceğini ve kulların hakedeceği sevabı ve cezayı (önceden) rapor etmektir.³⁵⁹ İkinci anlamıyla kader, özellikle kulların fiilleri açısından, her şeyin ilahî ilimde önceden varolması ve bu ilme göre kaydedilmesi anlamına gelir.

Ancak Maturidî'ye göre, insanın, kaderin bu iki anlamından hareketle yaptıklarına karşı bir mazeret ileri sürmesi üç bakımdan doğru değildir. "**Birincisi**, Allah'ın takdir etmesi ve yaratması, sadece bildiğini ortaya koymasından ibarettir. İnsanlar ise, onu seçer ve ona etki ederler. Onun dilemesi, yaratması ve kazasıyla, tercihlerini gerçekleştirirler ve tesirleri altında bulunan şeylere ulaşırlar. Bu bakımdan, hiç kimse varlığı ve yokluğu Onun seçmesi ve dilemesinden dolayı kendi lehine bir delil olarak ileri süremez. Onlar, ne ilimle ne kitaba ve ne de haberle buna bir delil getiremezler. Çünkü onlardan meydana gelen şeyler, onların seçimi ve tesiriyle meydana gelmiştir."³⁶⁰

Nesefî, Allah'ın kazası, irade etmesi ve yaratmasıyla insanın seçmesi ve etki etmesi arasındaki farkı çok daha açık bir şekilde şöyle ifade eder: "Fiilin yaratılması, irade edilmesi, kazası ve takdiri, o fiillerin içerisinde gerçekleştiği zamanların ve mekanların yaratılması gibidir. Bu nedenle, bir şeyin yaratılması özür olmaz. Çünkü bu onların zor altında bulunmasını gerektirmez."³⁶¹

Maturidî'nin bu konuda ileri sürdüğü gerekçenin **ikincisi** ise şudur: "Allah, mevcud olan hiçbir şeyde, onları yaptıkları şeylere zorlamamış ve mecbur kılmamıştır.

354 Eş'arî, *el-Luma*, 81.

355 Maturidî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 306.

356 Fussilet, 41/12.

357 Maturidî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 306.

358 Kamer, 54/49.

359 Maturidî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 307.

360 A.g.e., 309.

361 Nesefî, *Tabsıra*, II, 718.

Aksine onlar, bulundukları hal üzeredirler." O bunu şöyle izah ediyor: "Bunlardan (ilahî kaza, takdir, irdad vb.) hiçbir şey olmasaydı ve onların meydana gelişinin anlattığı şeylerle olmadığını düşünselerdi; yaptıkları şeylerin zıttını yapma imkanına sahip olduklarını görürlerdi. Çünkü bunlardan hiçbiri, gerçekten de onları zorlamamış ve hepsi (yaptığı şeyi) terketmede hür ve etkin bir fail ve imkan sahibi olduğunu bildiğinden dolayı onları engellememiştir. Nitekim onların fiillerinin yaratılması, diğer cevherlerin, arazların ve içerisinde fiilin gerçekleştiği zamanların ve mekanların yaratılması gibidir. Nasıl ki bunlardan herhangi bir şeyin varlığı onlar için bir mazeret ve kendi lehlerinde bir delil değilse, bizim savunduğumuz görüşlerimizde de bir delil veya özür olamaz." **Üçüncüsüne** gelince, "onların zihinlerinde, fiili işlerken, bu fiili (Allah'ın iradesi ve yaratması) sonucu işlediklerine dair düşünce olmamıştır. Delil getirenin, fiili işlerken aklında bulunmayan bir şeyle delil getirmesi saçmadır... Onlar için bununla delil getirmek mümkün olsaydı, haber verme, bilgi vb. diğer faktörlerle delil getirmeleri de mümkün olurdu. Bu, onlar için bir mazeret olsaydı, emri, nehyi, ödülü, cezayı ve işledikleri günahların onları hangi konuma düşüreceğini bilmemelerini de mazeret olarak ileri sürmeleri mümkün olurdu."³⁶² Maturidî bununla da kalmaz, mazeret bulma mantığıyla işe bakıldığında, çok daha haklı görülebilecek mazeretlerin bulunabileceğini hatırlatır. Mesela, yaptıkları şeylerin Allah'a zarar vermeyeceğini, Onun hükümranlılığını zayıflatıp mülkünden bir şey eksiltmeyeceğini, ne yapacaklarını bildiği halde onları yarattığını, Onun kendilerine azab etmekten müstağnî olduğunu, bunu yapmıyacak kadar kerim ve cömert olduğunu, çok affedici ve bağışlayıcı olduğunu düşündükleri için kötülük yaptıklarını, yine, taatlerin Ona bir faydasının, günahların da bir zararının olmayacağını düşünmelerinden dolayı yaptıklarını mazeret olarak ileri sürebilirler."³⁶³ İşte diyor Maturidî, "nasıl ki bunlarla delil getirilemezse, Allah'ın kulların fiillerini dilemesi ve yaratmasıyla da onların lehine bir delil getirilemez."³⁶⁴

İrade ise, sözlük anlamı itibarıyla "yarar inancının izlediği bir eğilimdir."³⁶⁵ Filozoflara göre, irade, "kendisinden herhangi bir şekilde fiil meydana gelen bir durumu canlı varlığa gerektiren sıfattır." "Gerçekte o, daima yokluğa ilişkindir. Ve yine o, herhangi bir işin meydana gelmesi ve varolması için tahsis edilmiş bir sıfattır." Nitekim Allah şöyle buyurmaktadır: "Allah bir şeyin olmasını dilediği zaman ona sadece ol der, o da olur." Mutasavvıflara göre ise o, "ruhun arınmış nefisten kalbin gıdasını

362 Maturidî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 309.

363 Maturidî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 309. Bu konunun daha açık ve kısa bir izahı için bkz., Nesefî, *Tabsıra*, II, 718.

364 Maturidî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 309.

365 Cürcânî, *Serhu'l-Mevakîf*, VI, 64-65.

istemesidir." Kezâ, "nefsin isteklerinin engellenmesi, Allah'ın emirlerini kabul etmek ve nıza" olarak tanımlanmıştır.³⁶⁶

Diğer bir tanıma göre, irade, "iki alternatif (*makdur*) den birinin gerçekleşmesi için tahsis edilmiş bir sıfattır. İrade yarar inancıyla veya bu inanca bağlı bir meyille şartlı değildir."³⁶⁷

Tahanevi'ye göre, irade, "aşın istekten ayrı bir şeydir. Zira insan hoş olmayan bir ilacı içmeyi irade eder ve onu içer, ancak onu şiddetle arzulamaz."³⁶⁸

Gerçekten de salt irade tanımı olarak gözüken bu tanımların hepsini ilahî irade için de geçerli kabul etmemiz oldukça güçtür. Mesela, Cürcanî'nin tanımını ele aldığımızda, Allah'da "yarar inancının izlediği bir eğilimin" bulunması uluhiyetin özellikleri açısından mümkün değildir. Tahanevi'nin verdiği tanım için de aynı şeyi söyleyebiliriz. Dolayısıyla bu tanımların bir kısmı insan iradesine ilişkin tanımlardır. İnsandaki ve Allah'daki iradeyi salt irade olarak görmemiz ve her ikisi için de aynı tanımda bulunmamız mümkün gözükmemektedir. Çünkü her ikisi de ontolojik olarak tamamen farklı varlıklardır. Bu bakımdan, her ikisi için de ontolojik olarak aynı iradeyi öngörmemiz doğru değildir.

İşte Mu'tezile bu güçlüğü farkında olduğu için, onu farklı açılardan değerlendirmiştir. Onlara göre de Allah irade sahibidir.³⁶⁹ Ancak bu konuda da onlar arasında bir birliktelik yoktur: Basra Mu'tezilesine göre, "Allah bir mahalde olmayan hadis bir irade ile müriddir."³⁷⁰ Bağdat Mu'tezilesi'nden Ka'bî (ö. 319/931)'ye göre ise, Allah'ın iradesi yoktur; bütün fiilleri iradesiz ve meşietsiz olarak meydana gelir.³⁷¹ Ka'bî bu görüşüyle filozofların inâyet anlayışına yaklaşmış gözükmemektedir. Nazzam da Ka'bî'nin görüşüne katılmaktadır. Kadı Abdülcebbar'ın verdiği bilgilere göre; Ka'bi ve Nazzam irade hakkında şöyle demişlerdir: "Biz, Allah zâtına âit bir fiilin müriddir dediğimiz zaman, bundan kastımız, Onun bu fiili yanlgı içerisinde ve bilinçsiz bir şekilde yapmadığıdır. Kendisinden başkasının fiilini diledi dediğimizde de, onu emrettiğini ve aksinden nehyettiğini kastediyoruz. Ancak bu nitelik kadîm değildir."³⁷² Burada, Allah'ın zâtına ait fiillerine ve diğer varlıkların fiillerine ilişkin olmak üzere iki ayrı iradesinin olduğu ve insanların fiillerine ilişkin ilahî iradenin, ilahî emir anlamına geldiği vurgulanmaktadır. Ka'bî ve Nazzam bu düşüncelerinde, muhtemelen Bağdat Mu'tezilesi'nden olan Bişr b. Mu'temir (ö. 210/825)'den etkilenmişlerdir. Zira Bişr'e

366 Bu tanımlar için bkz., Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 26.

367 Tahanevî, *Keşşâfu Istilâhât*, I, 553. Kezâ bkz., Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 81-82.

368 Tahanevî, a.g.e., I, 553.

369 Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VI, 214,216.

370 Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-Hamse*, 440.

371 Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 82; Malatî, *et-Tenbih*, 35.

372 Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-Hamse*, 434; Eş'arî, *Makâlât*, I, 267.

göre de zât sıfatı ve fiil sıfatı olmak üzere iki ayrı ilahî irade vardır ve zât sıfatı olan irade, kulların isyanlarıyla ilgili değildir.³⁷³

Ebu'l-Huzel (ö. 226/840) ve arkadaşları ise şu görüştedir: "Allah'ın iradesi muradından ve emrinden başka bir şeydir. Onun varlığa ilişkin iradesi gerçek anlamıyla yaratılmış bir irade değildir. Bilakis ilahî irade, varlığa ilişkin 'kûnf=olunuz' sözüyle birlikte varlık için bir yaratmadır."³⁷⁴

Ebu Musa el-Murdar'dan Ebu'l-Huzeyl'in naklettiğine göre, "Allah'ın kulların isyan etmelerini dilemesinin anlamı, O, onlarla masiyetleri arasından çekilmiştir,"³⁷⁵ demektir. Ebu Musa şöyle diyor: "Bir şeyin yaratılması kendisinden başka bir şeydir. Varlık (el-Halk) ile yaratma (*halk*) aynı şey değildir."³⁷⁶ Burada Ebu Musa'nın, kulların isyanlarına ilişkin ilahî iradeyi, ilahî izin anlamında kullandığı, yani Allah'ın kullarının günah işlemelerine musade ettiği şeklinde yorumladığı anlaşılmaktadır.

Cafer b. Harb'e göre, irade, hüküm anlamına gelmektedir: "Allah, küfrün imanın karşısı ve çirkin olmasını, güzel olmamasını dilemiştir, demek, o bunun böyle olmasına hükmetmiştir demektir."³⁷⁷

Bu bireysel yaklaşımların ışığında değerlendirecek olursak, Mu'tezile açısından irade; yaratma, emir, hükmetme ve izin verme anlamlarına gelmektedir. Burada dikkatimizi çeken husus, özellikle kulların fiillerine ilişkin ilahî iradeyi gerçek anlamının dışında kullanmaya özen göstermeleridir. Kadı Abdülcebbar bu duruma şöyle açıklık getirmeye çalışır: "Allah'ın kullarının, namaz kılma ve güzel davranma gibi ibadetlere ilişkin fiillerine dair iradesi, (bu ibadetleri) farz ve vacib kılma şeklindedir... Ancak mübah ve isyan türünden olan fiillerle ilahî iradenin hiçbir ilişkisi yoktur. Çünkü Allah'ın bunları kendilerinde herhangi bir maksat bulunmadan dilemesi caiz değildir. Allah'ın masiyetlerin hepsini çirkin görmesinden dolayı onları dilemesi gerekmez. Mükelleflerin dışındaki varlıkların fiillerine gelince, Allah bunları ne sever ne de çirkin görür. Bu bakımdan, ilahî iradenin bunlarla da bir ilişkisi yoktur. Çünkü bunların çirkin fiillerini kınamada hiçbir fayda yoktur. Ahmakların, hayvanların, çocukların ve delilerin fiilleri bu kategoriye dahildir."³⁷⁸ O halde, Allah'ın irade ettiği şey, sevdiği, razı olduğu ve var olmasını dileyip tercih ettiği şeydir.³⁷⁹ Dolayısıyla Allah, yeryüzünde küfür ve isyan türünden meydana gelen şeyleri emretmediği için, ilahî iradenin bunlarla bir ilgisi yoktur.

373 Eş'arî, *Makâlât*, I, 266; Şehristânî, *el-Milel*, I, 46-47.

374 Eş'arî, *Makâlât*, I, 266.

375 A.g.e., I, 267.

376 A.g.y.

377 A.g.y.

378 Kadı Abdülcebbar, *el-Muhit*, 286-288.

379 Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VI, (İrade), 216.

Onlar bu görüşlerini birtakım Kur'an ayetlerine dayandırırılar: "Allah asla edepsizliği emretmez..."³⁸⁰ "Kulları için küfre razı olmaz."³⁸¹

Görüldüğü gibi, Mu'tezilî anlayışa göre, çirkini dilemek onu emretmek anlamına gelmektedir. Halbuki Allah bundan münezzehtir. O halde, "yeryüzünde küfür ve ma'siyet türünden meydana gelen her şey, kuldan meydana gelen, onun yapıp dilediği ve Allah'ın asla yapıp dilemediği şeylerdir. İşte insan, sırf bu yüzden bunlardan tam anlamıyla sorumlu kabul edilmektedir."³⁸²

Şimdi, **kaza, kader ve iradenin** anlam sahasını dikkate alarak konumuzu ayrıntılı bir şekilde görmeye çalışalım:

Kaza ve kader konusu, insanın sorumluluğuyla ilgili olarak, sahabenin son dönemlerinde, Ma'bed el-Cüheni (ö. 80/699), Gaylan ed-Dımeşkî (ö. 126/743) ve Ca'd b. Dirhem (ö. 118/736) gibi (Mu'tezilî düşüncenin ilk öncülerinin) kader ve istiaat konularında tartışmalarıyla ortaya çıktığı iddia edilmektedir.³⁸³ Ancak Taşköprü Zâde'nin ifadelerine göre, kader problemi sahabenin son dönemlerinde yavaş yavaş tartışılıyordu.³⁸⁴ Sami en-Neşşar, bu ifadelerin sadece tarihi olgulara ters düşmekle kalmadığını bizzat tarihi gelişimin mantığıyla da çeliştiğini ileri sürmektedir. Çünkü bu mantık, fikri olguların ortaya çıkışını kesin bir şekilde belirlemeyi, yani bunların ortaya çıkışını belli bir zamanda belli bir şahsa veya şahıslara kesin bir şekilde nisbet etmeyi reddetmektedir. O, bu konuda şu hususları dikkate almaktadır: "**Birincisi**, fikrî olgular, bunları hazırlayan bir zemin olmaksızın kendiliğinden ansızın ortaya çıkmazlar. **İkincisi**, yine, fikri olgular, sosyolojik olgulardan soyutlanmış olarak da ortaya çıkmazlar. Aksine, bunlar dolaylı ya da dolaysız herhangi bir şekilde sosyolojik olgularla ilişkilidirler. **Üçüncüsü** ise, kader meselesi, görünürde dînî bir tutumla ilgili olmakla birlikte, özellikle özünde siyasî bir tavırla ilgilidir."³⁸⁵ Bu bakımdan o, kaderle ilgili tartışmaların Ma'bed el-Cühenî ile birlikte başladığını reddetmektedir. Bunun böyle olduğunu gösteren en önemli faktörlerden bir tanesi de, Mu'tezilenin cebr meselesinin kaynağını tamamen siyasî olarak görmeleri ve cebrî düşüncüyü ilk savunanın birinci Emevi halifesi Muaviye olduğunu iddia etmeleridir.³⁸⁶ Muaviye'nin hiçri 41 yılında iktidara geldiğini dikkate alırsak, en azından Mu'tezilî iddiaya göre, problemin çok daha erken bir dönemde başladığını söyleyebiliriz. Bu iddiayı güçlendiren diğer önemli bir malzeme de Emevilerin ilk dönemlerinde siyasî olayların Allahın kazası ile gerçekleştiğine dair anlayışların

380 A'raf, 7/28.

381 Zümer, 39/7.

382 Kadı Abdülcebbar, el-Muğnî, VI, (Irade), 224.

383 İsfarayînî, et-Tabsir, 166; Makrizî, el-Hitât, Beyrut, tarihsiz, II, 356.

384 Taşköprüzâde, Miftahu's-Sâde, Beyrut, tarihsiz, II, 143-144.

385 Sami en-Neşşar, Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefî Fî'l-İslâm, I, 317.

386 Kadı Abdülcebbar, el-Muğnî, VIII, 4.

entellektüeller arasında bile yaygın olduğunu gösteren şiirlerin kaydedildiği eserlerdir. Buna en güzel örneklerden biri olarak Cerir b. Atiyye (653-732)'nin dönemin halifelerine yaptığı övgülerini anlatan bazı şiirlerinde, ilahî kazâ ve kaderin açıkca siyasî olayları da kapsadığını gösteren beyitlerinin yer aldığı Divan'ı gösterilebilir. İşte buna bir iki örnek:

"Allah sana hilafet ve hidayetle ihsanda bulunmuştur;
Allah'ın yaptığı şey (*kazâ*) de asla bir değişiklik yoktur."³⁸⁷

Diğer bir beyit ise şöyledir:

"Allah'ın seçtiği halifesine yeter,
ona sarsılmaz bir azim ve yıkılmayacak bir saltanat vermesi."³⁸⁸

Bu beyitler de, kazâ ve kader konusunun ortaya çıkışında siyasî hadiselerin etkili olduğu şeklindeki iddiaları haklı çıkarır mahiyettedir. Yine, Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet kaynaklarında farklı versiyonlarla da olsa Hz. Ali'den aktarılan rivayetleri gözönünde bulundurduğumuzda, bunun önemli tarihi sebeplerinden birisinin de onun "va'd ve va'id" konularında Haricîlerle, "meşiet (ilahî irade) ve istitaat" konularında da Kaderiye ile tartıştığının bilinmesidir.³⁸⁹

İsferâyînî'nin Ebu'l-Kasım b. Habib'in tefsirinden aktardığı bir rivayete göre, "birisini Hz. Ali'ye gelerek, kader hakkındaki görüşünü sordu. Hz. Ali, 'o ince bir yoldur, onda yürüme', dedi... " Bu rivayetin sonu şöyle bitmektedir. "Kulun Allah'ın verdiği güç ve kuvvetten başka itaat ve isyana kudreti yoktur. Ey soran, Allah sana hastalık verir ve seni iyileştirir, dert de Ondandır derman da." Hz. Ali devamla, 'Allah'ı bildin tanıdın mı?' dedi. Adam, 'evet', bildim, dedi. Hz. Ali, 'iyi bil ki sen müslüman oldun', dedi. Sonra etrafındakilere dönerek, 'ey cemaat, kalkınız ve müslüman kardeşinizin elini sıkınız', dedi. Sonra da, 'Kaderiye'den bir adam bulsam, boynunu tutar ve kırncaya kadar ona vururdum. Çünkü onlar bu ümmetin yahudileridir', dedi."³⁹⁰

Tabakatü'l-Mu'tezile'de nakledilen rivayete baktığımızda ise, Hz. Ali'nin kadere imanı müslüman olmanın asgari şartlarından biri olarak gördüğünü ve Kaderiyye'ye karşı nefret dolu duygular beslediğini ima eden bu rivayetin son derece yanlış ve maksatlı bir şekilde düzenlenmiş olabileceği ihtimali doğmaktadır. Çünkü buradaki rivayette, Hz. Ali'nin, Sıffin savaşından Allah'ın kazâ ve kaderiyle dönüp dönmediğini soran bir ihtiyara verdiği cevapta, onun kazâ ve kadere getirdiği ilginç yorum şöyle nakledilmektedir: "... Her halde sen kazanın zorunlu, kaderin de kesin olduğunu

387 Cerir b. Atiyye, *Divan*, Beyrut, 1993, 525.

388 A.g.e., 277.

389 Bkz., Sami en-Neşşar, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefî Fi'l-İslam*, I, 225-276.

390 İsferâyînî, *et-Tabsir*, 87-88.

sanıyorsun. Böyle olsaydı sevab ve ceza batıl olur, vaad ve va'id ortadan kalkardı. Allah'dan günahkara bir kınama geldiği gibi iyi kişiye de bir övgü gelmezdi. İyi kişi iyiliğinin sevabına yaratılış itibarıyla kötünden daha layık olmadığı gibi kötü kişi de kötünün akibetine iyi kişiye göre daha elverişli olarak yaratılmış değildir. Aksini söyleyenlerin görüşü şeytanların kardeşlerinin görüşüdür... Bunlar bu ümmetin kaderiyyesi ve mecusileridir. Allah, serbest bırakarak emretmiştir. Zorunlu olarak sorumlu kılmamıştır. Peygamberleri boş yere göndermemiştir... Bunun üzerine ihtiyar, 'bizi sevk eden bu kazâ ve kader nedir?', diye sordu. Hz. Ali, 'Allah'ın böyle emir ve irade etmesidir', dedi. Sonra şu ayeti okudu: 'Rabbin kendisinden başkasına ibadet etmemenizi ve ana babaya ihsanda bulunmanızı kazâ etmiştir'.³⁹¹

Kulların fiilleriyle ilgili ilahî iradeyi emir anlamında kullanan Mu'tezilenin, irade anlayışıyla örtüşen bu rivayetin de yanlı olması muhtemeldir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus, birinci rivayette kaderi babul etmeyenler Kaderiyye olarak gösterilirken, ikinci rivayette, Mu'tezilî bakış açısına aykırı bir kader anlayışında olanlar Kaderiyye olarak görülmektedir. Her iki grubun da Hz. Ali'yi kendi anlayışları doğrultusunda düşündürmüş ve de konuşturmuş olması muhtemeldir. Bu rivayetlerin hangisinin gerçeğe daha yakın olduğunu tespit etmek bizim konumuzun dışında olduğundan, burada sadece ekollerin kendi anlayışlarını pekiştirmek üzere sahabeyi hatta Hz. Peygamber'i nasıl kullanabileceğine işaret etmekle yetinmek durumundayız.

Mu'tezilî anlayışı benimseyenlerin muhalifler tarafından Kaderiye olarak isimlendirilmeleri, onların "kendi kesblerini takdir edenler bizzat insanlardır. Güçlü ve ulu Allah'ın, ne onların yaptıklarında ne de diğer canlıların işlerinde bir yapıcılığı ve takdiri vardır", görüşlerinden dolayıdır.³⁹² Ancak onlar bu ismi kabul etmemektedirler. Onlara göre, bu ismin kendilerine değil, kadere, hayır ve şerrin Allah'tan olduğuna inananlara verilmesi daha uygundur.³⁹³

Biz burada konunun tarihi gelişimini ve hangi etkenlerden dolayı ortaya çıktığını uzun uzun anlatacak değiliz. Bu meselenin ortaya çıkışını dış faktörlere bağlayanlar olduğu gibi çeşitli (siyasî ve sosyolojik) iç faktörlere bağlayanlar da vardır.³⁹⁴ Ancak durum her ne olursa olsun, bu fikirlerin yeşerip gelişebileceği uygun bir ortamın mevcut olduğu gerçeğini inkar edemeyiz.

391 İsra, 17/27. Bu rivayet için bkz., İbnu'l-Murtaza, *Tabakatü'l-Mu'tezile*, 10. Kırş., İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu'n-Nehci'l-Belâğa*, Beyrut, 1995, XVIII, 332.

392 Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 83.

393 Bu konunun tarihi gelişimi hakkındaki değerlendirmeler için bkz., Abdurrahman Bedevî, *Mezâhibu'l-İslâmiyyîn*, Dâru'l-İlim Li'l-Melâyîn, birinci bas., 1996, 97-120; Kezâ bkz., İrfan Abdülhamit, *İslam'da İtikadi Mezhepler*, 286.

394 İrfan Abdülhamid, a.g.e., 277-283; Muhammed el-Behiy, *İslam Düşüncesinin İlahî Yönü*, (çev., Sabri Hizmetli), Ank., 1992, 77-80.

Bu genel değerlendirmeden sonra, kalamcılarının ilahî takdir ve irade anlayışına göre kötülük problemine yaklaşımlarını tahlil edecek olursak şunları söyleyebiliriz:

Mu'tezilî düşüncenin bu konudaki şekillenişine baktığımızda, ilahî ilim, ilahî takdir ve ilahî irade arasında sıkı bir bağlantı kurulduğunu görürüz. Ancak burada da Mu'tezilîler arasında tam bir fikir birliği bulunmamaktadır. Hişam b. Amr el-Fuvâtî (ö. 226/840)'ye göre, ilimle malum arasında zorunlu bir ilişki vardır: Bu bakımdan, "Allah eşyayı ezeli olarak bilir" demek, onun Allah ile beraber ezeli olduğunu kabul etmek demektir.³⁹⁵ Ona, "sen, Allah'ın eşyanın varolacağını mı ezeli olarak bildiğini söylüyorsun?" denildiğinde, şöyle cevap vermiştir: "Eşyanın olacağını bilendir dediğimde, bu eşyanın varlığına işaretler. Halbuki benim ancak var olana işaret etmem caizdir."³⁹⁶ Kısacası, Hişam, Allah'ın yaratmadığını ve mevcut olmayanı şey olarak isimlendirmekten kaçınıyordu.³⁹⁷ Burada, Hişam'ın var olmayanı bilgi konusu edinmediğini, dolayısıyla Allah'ın sadece var olan şeyin bilgisine sahip olduğunu kabul ettiğini görüyoruz. Bu şekildeki bir ilim anlayışının sonunda olayların önceden takdir edildiği şeklindeki bir kader anlayışına karşı şiddetli bir muhalefetin doğacağı açıktır.³⁹⁸ Nitekim o, (kulun bütün) fiillerinin ilgili Kur'an ayetlerine rağmen Allah'a nisbet edilmesinden kaçınırdı. Mesela, "Sen onların kalplerinin arasını uzlaştıramazsın, ancak Allah onların arasını yatıştırdı", şeklindeki Kur'an ayetine rağmen, "Allah mü'minlerin kalplerinin arasını uzlaştırmaz, aksine onlar kendi ihtiyarlarıyla aralarında uzlaşma sağlarlar", diyordu.³⁹⁹ Bu mutlak hürriyetçi anlayışın, onun ilahî ilim anlayışının doğrudan bir sonucu olduğunda şüphe yoktur. O, Allah'ın lütuf ve yardımını mutlak hürriyet fikrine feda etmektedir. Ancak burada hürriyet ilkesine zarar verecek bir durum yoktur. Nitekim bu ayetin bulunduğu kontekste, "kalplerin arasının uzlaştırılması" ilahî bir yardım olarak takdim edilmektedir. Yani bu genel bir durumu değil, özel bir durumu göstermektedir. Bunun her zaman böyle olmadığından hareketle, bu konuda da kulun iradesine ait özgür bir alanın bulunduğu düşünülebilirdi.

Abbad b. Süleyman el- Amrî, Allah varlıkları, eşyayı, cevherleri, arazları, fiilleri ve yaratmayı ezeli olarak bilendir, demekle birlikte, cisimleri, mef'ulleri (eylemler) ve mahlukatı ezeli olarak bilendir dememiştir... Ona göre bilinenler (ma'lumat), varoluşlarından önce malum, makdurad varoluşlarından önce makdurad, eşya da varoluşundan önce eşyadır. Cevherler, arazlar ve fiiller varoluşlarından önce (ilahî bilgide) cevherler, arazlar ve fiiller olarak mevcuttur. Ancak cisimlerin varoluşlarından önce cisimler olması, Kezâ, mahlukatın mahlukat ve mef'ûlâtın da mef'ûlât olması

395 Eş'arî, Makâlât, I, 238; Şehristânî, el-Milel, I, 74.

396 Eş'arî, I, 238, Hayyat, el-İntisar, 49-50, Şehristânî, el-Milel, I, 74.

397 Eş'arî, Makâlât, I, 238.

398 Bağdâdî, Mezhepler Arasındaki Farklar, 116; Şehristânî, el-Milel, I, 72.

399 Şehristânî, a.g.e., I, 72.

imkansızdır.⁴⁰⁰ Yani Abbad'a göre, eşyanın var oluşlarından önce ilahî ilimde sadece ideası mevcuttur.

Abbad, arkadaşı el-Fuvâtî'nin aksine, her şeyin ilahî bilgide önceden var olduğunu söyleyerek tam bir kaderci anlayışı benimsemiştir. Ona göre, her şey, varlık alanına gelmeden önce takdir edilmiştir. Genel Mu'tezilî anlayışla örtüşmeyen bu düşüncenin, bir Mu'tezilî tarafından savunulması, Mu'tezilenin genel yapısı hakkında fikir vermesi bakımından da ilginçtir.

Ebu Ali el-Cübbâî, böyle bir düşüncenin Mu'tezilî anlayış açısından ne kadar sakıncalı olduğunun farkındadır ve gerçekten de ilahî takdir konusuna ilişkin bir çıkış yolu sayılabilecek ölçüde dikkatli bir yaklaşım sergilemiştir. Ona göre de "Allah eşyayı, cevherleri ve arazları ezeli olarak bilmektedir. Eşya, oluşundan önce eşya olarak bilinmektedir ve oluşundan önce eşya olarak isimlendirilir. Cevherler de oluşundan önce cevher olarak isimlendirilir. Hareket, sükun ve renkler gibi (arazlar için de) durum aynıdır. Kezâ taat, oluşundan önce taat olarak, masiyet de masiyet olarak isimlendirilir..."⁴⁰¹ Ancak o, "eşya oluşundan önce eşyadır", denilmesini yadıyordu. Çünkü ona göre, "eşyanın oluşu varlığından başka bir şey değildir. Eşyanın varlığından önce eşya olması, onun bizzat kendisinden önce var olduğu anlamına gelir."⁴⁰² Bu ifadelerin ilahî bilginin belirleyici olmadığını, sadece tasvir edici bir nitelikte olduğunu; yani eşyanın var olmadan önceki ilahî bilgisinin, eşyanın eşya olarak var olacağına ilişkin bir bilgi olduğunu, yoksa, var olmayan bir şeyi zorunlu olarak var kılan bir bilgi olmadığını ima etmektedir. O, bu konuda bize, özellikle insanın fiillerine ilişkin büyük bir ipucu vermektedir. Ona göre, taat ve masiyet, var olmadan önce ilahî bilgide taat ve masiyet olarak isimlendirilmiştir. Bu da, taat ve masiyetin ilahî bilgide cüzî olarak değil, küllî olarak mevcut olduğuna işaret etmektedir.

Bu bireysel yaklaşımların yanında Eş'arî, genel yaklaşımları şöyle özetlemiştir: "Onlardan bazıları, 'Allah'ın yaratmadığı alemleri ve cisimleri; olmamış ve olmayacak olan eşyayı, cevherleri ve arazları ezeli olarak bildiği, ancak mü'minleri kafirleri ve failleri ezeli olarak bilmediği, yani Onun sıfatlardan herhangi birisiyle varetmeye kadir olduğu her şeyi -bu sıfat kendisi için ezeli olarak güç yetirilen bir sıfat olduğu takdirde- o sıfat üzere bildiği görüşündedirler. Yine, onlar, insan hakkında var olurken mü'mindir veya kafirdir, denmesinin imkansız olduğundan, var olduğu esnada nitelendirilmesi imkansız olan bir şeyle oluşundan önce nitelendirilmesinin de imkansız olacağını, nitekim Allah

⁴⁰⁰ Eş'arî, Makâlât, I, 239-240.

⁴⁰¹ A.g.e., I, 242.

⁴⁰² A.g.y.

onu uzun bir cisim olarak yaratmış olsaydı, bu, takdir edilmiş uzun bir cisimdir denileceğini iddia ettiler. Bu Şehham'ın⁴⁰³ sözüdür.⁴⁰⁴

Eş'arî'nin verdiği bu bilgileri dikkate aldığımızda, Mu'tezilenin belli bir kesiminin Allah'ın eşyayı bütün yönleriyle önceden bildiğini kabul etmekle birlikte, kafir mi, mü'min mi olacağını bilmediğini kabul ettiğini ve bunu da mantıksal bir temele oturtmaya çalıştığını söyleyebiliriz. Burada, ilk bakışta bir çelişki varmış gibi görülse de dikkatli bir şekilde düşünüldüğünde bunun böyle olmadığı görülür. Onlara, siz eşyanın Allah'ın ezeli bilgisine göre var olduğunu kabul ettiğiniz takdirde, mü'min ve kafirin de aynı şekilde varolduğunu kabul etmeniz gerekir, diye itiraz edilmesi pek mümkün gözükmemektedir. Zira onlar, eşya önceden nasıl belirlendiyse öylece var olur demekle birlikte, insanlar önceden kafir ya da mü'min olarak belirlenmiştir, demiyorlar. Dolayısıyla onlara göre, eşya için geçerli olan hükmün, insan için de geçerli olması doğru değildir. Yani insan eşya kategorisinde değil, ayrı bir kategoride değerlendirilmektedir. Bu bakımdan, eşya ezeli bilgideki niteliğine göre var olur ve var olduktan sonra bu niteliğinin dışında başka bir nitelik kazanmaz, ancak aynı durum insan için söz konusu değildir; o sadece var olduktan sonra mü'min ya da kafir gibi bir takım nitelikler kazanabilir.

Onlardan diğer bir kısım insanlar ise şöyle demişlerdir: "Allah, olmamış ve olmayacak olan cisimleri ezeli olarak bilir, henüz mü'min olmamış olan mü'minleri ve henüz yaratılmamış olan kafirleri mü'minler ve kafirler olarak; kısacası, hareket edenleri, duranları, mü'minleri ve kafirleri, yaratılmalarından önce bu nitelikleriyle, hareket edenler, duranlar vs. olarak bilir" dediler. Hatta daha da ileri giderek, "cehennem tabakaları arasında azab görenleri kendilerine has nitelikleriyle ve cennetlerde sevaba, nimetlere ve övgülere mazhar olan mü'minleri de -her ne kadar varlık alanında bulunmasalar bile- kendilerine has nitelikleriyle bilir", demişlerdir, çünkü Allah'ın kendisine itaat edecek ve bu yüzden kendisine sevab vereceği ve yine kendisine isyan edecek ve bu yüzden de cezalandıracağı kimseleri yaratmaya kadir olmasının bilinen bir husus olduğunda hiçbir şüphe bulunmadığı kanaatindedirler.⁴⁰⁵ Kısacası, bu anlayışa göre, eşya, ilahî bilgide var oluşundan önce, hem varlıkları hem de nitelikleriyle birlikte bulunmaktadır. Nitekim Eş'arî'nin, Uneyb b. Sehl el-Harraz'dan yaptığı bir nakilde, "eşyanın sıfat bakımından varlıktan önce olduğu ve sıfat olarak mevcut bulunduğu" kaydedilmektedir.⁴⁰⁶ Yine, Eş'arî'nin verdiği bu genel bilgilerin ışığında söylememiz

403 Ebu Ali el-Cübbâî'nin hacasıdır. Bkz., Eş'arî, *Makâlât*, I, 243; Ebu'l-Huzeyl'in ashabındandır. Abbasi halifesi el-Vâsik zamanında divanda vazife almıştır. Bkz., *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 130.

404 Eş'arî, *Makâlât*, I, 242-243.

405 A.g.e., I, 243.

406 A.g.y.

gerekirse, Mu'tezileden bu ikinci grubun, tam anlamıyla kaderci bir düşünceye sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Ancak bütün bu bilgilerin Mu'tezilî anlayışı objektif bir şekilde yansıtır yansıtmadığı tartışma konusudur. Çünkü Mu'tezilenin en çok ısrarlı olduğu ve bu konuyla da doğrudan bağlantısı olan "fiillerin yaratılması" konusundaki görüşlerini dikkate aldığımızda -ki onlar bu konuda hemen hemen bir fikir birliği içerisinde⁴⁰⁷- onların insanın sorumluluğunu pekiştirmek için tamamen antideterminist bir düşüncede olduklarını rahatlıkla söyleyebiliriz. "Fiillerin yaratılması" konusunu daha sonra detaylı bir şekilde ele alacağımızdan, burada Mu'tezilenin ilahî takdir konusundaki genel görüşlerini vermekle yetineceğiz.

Kader konusunun, ilahî iradeyle bağlantılı olduğunu daha önce söylemiştik. Çünkü Allah'ın dilemediği şeyi takdir etmesi düşünülemez. Mu'tezile işi bu noktadan ele almaktadır. Onlara göre, "Allah, sadece iyiyi diler, kötüyü dilemez. Çünkü kötüyü dilemek bizzat kötülüktür. Allah'dan böyle bir şeyin meydana gelmesi elbette ki düşünülemez..."⁴⁰⁸ O, kötülüğü dilemediğine göre, onu "kazâ ve takdir" de etmez. Bunun, kazâ kavramına yüklenen anlama uygun düşen birtakım makul gerekçeleri vardır. Herşeyden önce, eğer kazayı "yaratma" ve "Allah'ın kulunu fiiline mecbur kılması" anlamına alırsak, bu bir anlamda, eğer Allah kulun fiillerini kazâ etmeseydi kul onu yapamazdı demektir. Bunu, kulun kötü fiillerine uyguladığımızda, Allah'ın kazası kulun bu fiilleri işlemesinin sebebi olmaktadır... Bu da doğal olarak bizi emrin, yasağın, teklifin, sevab ve cezanın anlamsızlığı sonucuna götürmektedir. Dolayısıyla bu anlamdaki kazanın Allah'a izafe edilmesi, aklî ve dînî bakımdan bozuk bir düşünce olduğundan mümkün değildir. Allah'ın kötülüğü kaza etmesiyle, eğer Allah'ın onu failinden meydana gelmesinden önce bildiği ve kuşattığı kastediliyorsa⁴⁰⁹ bu mümkündür ve yaygın bir kullanılıştır. Ancak bu da daha önce zikredildiği üzere, cebir ve yaratma manası yüklenen, "her şeyin Allah'ın kazasıyla meydana geldiği" şeklindeki hatalı bir ifadeyi çağrıştırmaktadır. Kısacası, Mu'tezilî anlayışa göre, yaratma anlamındaki kaza sözcüğünün, ilahî adalet kavramıyla çeliştiğinden, ne taat ne de masiyet fiilleri için kullanılması mümkün değildir.⁴¹⁰

Ancak, Eş'ariye göre, Allah'ın kötülükleri dilemesinde ve kaza etmesinde yadrganacak hiçbir durum yoktur. Bu çerçevede, mesela, Mu'tezilenin değersiz, düşük (sefeh) olanı isteyen sefih olacağı itirazına karşı, Hz. Adem'in oğulları Habil ile Kabil

407 İbn Murtaza, *Tabakatü'l-Mu'tezile*, 3, 7, 8; Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VIII, 3.

408 Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VI, (İrâde), 137, 139, 140, 148, 220.

409 Ehl-i Sünnet bu manayı kasdetmektedir. Bkz., Nesefî, *Tabsıra*, II, 716.

410 Kadı Abdülcebbar, *Fadlu'l-İ'tizal ve Tabakatü'l-Mu'tezile*, (tahkik; Fuâd Seyyid), Tunus, 1974, 174.

arasında geçen bir konuşmaya ilişkin ayeti örnek olarak gösterir ve onu kendi anlayışına uygun düşecek şekilde yorumlar. Ayette şöyle buyruluyor: "(Habil) sen beni öldürmek için elini bana uzatsan da ben seni öldürmek için elimi sana uzatmam. Çünkü ben alemlerin Rabbi olan Allah'dan korkarım! Ben istiyorum ki, sen hem benim hem de kendi günahını yüklenesin de cehennemliklerden olasın...dedi."⁴¹¹ Şöyle diyor Eş'arî: "(Habil) azaba uğramamak için kardeşinin kendisini öldürmesini istedi. Çünkü o, böylece kardeşini öldürme günahının yanında, kendisinin diğer günahlarını da yüklenecek ve ateş halkından olacaktı. Bu bakımdan, onu öldürmek isteyen (Kabil) sefihtir. Halbuki Habil bu davranışıyla sefih olmamıştır. O halde, siz (Mu'tezile) niçin Allah kulların sefihliğini dilediği zaman Ona bunun (sefihliğin) nisbet edilmesini gerekli görüyorsunuz?"⁴¹²

Burada, Eş'arî, Mu'tezilenin yaptığı hatayı -bu konuda onları eleştirmesine rağmen- kendisi açıkça işlemekte, ilahî fiilleri kulların fiilleri ile kıyaslamaktadır. Kısaca şunu demek istiyor Eş'arî: Bir rezaleti isteyene mutlaka o rezilliğin nisbet edilmesi gerekmez. Tıpkı Habil'in, kardeşinin kendisini öldürmesini istemekle rezil olmadığı gibi... İşte bu tür kıyaslamalar, çoğu kez bizi yanıltmaktadır. Bir kere, Habil, durup dururken kardeşinin kendisini öldürmesini istememiştir. Ayrıca, orada isteme de sözkonusu değildir. O, sadece kendisine yapılacak bir saldırıya karşılık vermeyeceğini ifade etmektedir. Kısacası, o, kardeşinin kendisini öldürmesini değil, kendisi katil olmamayı istemektedir. Yani o, dinî ve ahlakî bir nedenden dolayı iki alternatiften kendisi için daha hayırlı olanı hür iradesiyle seçmiştir. İlahî iradeye gelince, onun karşısında ilahî inisiyatifin dışında gelişen şartların oluşturduğu alternatifler yoktur ki, onlardan birini seçme durumunda kalsın. İlahî irade, Eş'arî'nin de kabul ettiği gibi alternatifler arasında seçim yaparak değil, bizzat ilahî ilmin gerektirdiği doğrultuda hareket ederek etkisini gösterir. Halbuki kardeşinin Habil'i öldürmek istemesi, tamamen kendi inisiyatifinin dışında gelişen bir olaydır.

Onun bir sonraki paragrafta verdiği örnek ise, çok daha ilginçtir. Orada Mu'tezileyi hedef alarak şöyle söylüyor: "(Yusuf) şöyle demiştir: 'Ey Rabbim! Zindan bana bunların davet ettikleri işten daha makbuldür.'⁴¹³ Nitekim onların onu hapsetmesi bir günahdır. O da onların kendisini davet ettikleri şeyi işlemek yerine, hapsetmelerinden ibaret olan bu günahı istemiştir ve bu yüzden sefih olmamıştır. Ayrıca, siz de Allah'ın, insanların itaatsizlik yüzünden sefih olmalarının, onlar arasında çirkin olmasını dilemekle sefih olması gerekmediğini kabul etmektesiniz."⁴¹⁴ Yani onun açısından, sefihliği dileyen bir kimsenin sefih olacağını kabul ettiğimiz takdirde, (zindana atılma

411 Maide, 5/28-29.

412 Eş'arî, el-İbâne, 123

413 Yusuf, 12/33.

414 Eş'arî, el-İbâne, 123.

masiyetinden ibaret olan) bir sefihliği dilemesinden dolayı Hz. Yusuf'un da sefih olduğunu kabul etmemiz gerekir. Bunu kabul edemeyeceğimize göre, Allah sefihliği dilemekle sefih olmamıştır.

Burada Eş'arî, illetleri farklı olan iki olayı birbirine kıyaslama yanlışlığını tekrarlamaktadır. İnsanların bir şeyi dilemesinin sebebiyle Allah'ın dilemesinin sebebi çok farklıdır. Bunun yanında, insanların diğer insanların iradesine boyun eğmeyi reddetmelerinin sonucuyla Allah'ın iradesine boyun eğmeyi reddetmelerinin sonuçları da çok farklıdır. Bu farklılık, itaatsizlik ve sonuç arasındaki zorunlu ilişkiden değil, itaat edilecek şeylerin farklılığından kaynaklanmaktadır. Çünkü insanlar birbirlerinden, Allah'ın iradesine aykırı bir şeyin olmasını ve ona itaat etmelerini isteyebilirler. Dolayısıyla ona itaat edilmediği zaman, dînî görüş açısından sefih olunması gerekmez. Ancak Allah'ın iradesine aykırı bir iş yapıldığında sefih olunur. Diğer taraftan Hz. Yusuf'un iradesinin onların kendisini zindana atmaya ilişkin iradelerine hiçbir etkisi yoktur ki, onların kendisini zindana atmalarını istemekle sefih olsun. Dolayısıyla asıl sefih olan onu zindana atmak isteyenlerdir. Çünkü böyle bir durumda, onun kendisi hakkında verilen karara boyun eğmekten başka bir çaresi yoktur. Bu bakımdan, Mu'tezilenin sefihliğe ilişkin olarak kasdettiği irade, daha çok Hz. Yusuf'un değil, onu zindana atmak isteyenlerin iradelerine benzemektedir.

Aslında Allah'a bir eksikliğin gelmemesi konusu, Eş'arî kadar Mu'tezilenin de hassas olduğu konulardan birisidir. Ancak Eş'arî'nin göremediği ya da muhtemelen ısrarla görmezlikten geldiği husus, kendisiyle onlar arasındaki görüş ayrılığının, kavramlara yükledikleri anlam farklılığından kaynaklanmakta olduğudur. Her iki grup da kendi açısından haklı görünmekle birlikte, bu geniş anlam sahasının dikkate alınmamasının, diğer gruba saldırmak için bir fırsat doğurduğu da bir gerçektir. Kısacası, meselenin bu denli hararetle ve yıpratıcı bir şekilde tartışılması, tartışma içerisinde yer alan bu kavramların, oldukça geniş ve değişken bir anlam sahasına sahip olmaları yüzündendir. .

Tüm bunlar göz önünde bulundurulduğunda, Eş'arî açısından her şeyin ilahî ilimde düğümlendiğini söyleyebiliriz. İlahî takdir, irade ve kudret bu ilme uygun olarak işler. Allah, özellikle kulların fiili noktasında, olacak olanları her şeyi kuşatan bilgisiyle bilir ve zamanı geldikçe de onları irade ederek yaratır. Sonuçta, hiç bir şey Onun ilminin, iradesinin ve kudretinin dışında kalmış olmaz.

Görüldüğü üzere Eş'arî, hasımlarına karşı son derece zayıf temeller üzerinde mücadele vermektedir. Çünkü o, "Allah'ın iradesinin dışında bir şey olduğu takdirde, bunun ilahî zatta zayıflık ve güçsüzlük gibi eksiklikleri gerektireceğini iddia etmektedir. "Allah kullarının yapmasını istediği şeylere onları zorlamaya muktedirdir" diye itiraz

edenlere karşı verdiği cevapta bunu açıkca dile getirmektedir: "Eğer Allah, kullarını zorlamaya güç yetirmekle nitelendirilmeseydi, iradesinin aksinin gerçekleşmesi onda bir yetersizliği gerektireceği gibi zorlama yapmadan istediği bir şeyin gerçekleşmemesi de yetersiz kalmasını gerektirirdi."⁴¹⁵ Halbuki bu cevaba rahatlıkla şöyle bir karşı itiraz yöneltilebilir. Allah bütün kullarının cennete girmesini istemekte değil midir? Eğer istiyorsa, onun istediği şeylerin bazıı olmuyor demektir; istemiyorsa, o zaman O, kullarının arasında ayırmacılık yapıyor demektir ki, bu da uluhiyete yakışmaz. Kısacası, sorunu Eş'arî'nin mantığıyla çözme imkanımız hemen hemen hiç yok gibidir.

Eş'arî'nin vardığı bu sonuç, şu örnekten çıkarılan sonuca benzemektedir: Bir baba, evladının kendi isteğiyle iyi olmasını isterse ve o da iyi olmazsa, baba, isteği yerine gelmediği için yetersizdir; çünkü onun iradesini gerçekleştirecek kapasitesi yoktur. Burada, asıl mesele şudur. Eş'arî, Allah'ın iradesini, mutlaka gerçekleşmesi gereken bir irade olarak görmektedir. Bu durumda ise, olayın gelişim tarzı nasıl olursa olsun, kulun cebirden kurtulamayacağını farkında değildir. Diyelim ki, Allah kulun kendi isteğiyle mü'min olmasını diledi; eğer bu mutlak surette gerçekleşecek bir irade ise, o zaman bu, kulun kendi isteğiyle mü'min olduğu tezimizle çelişmez mi? Çünkü kulun kendi isteğiyle mü'min olmasını isteyen diğer bir mutlak irade vardır. Kulun iradesi, bu mutlak iradeye bağlıdır. Dolayısıyla kulun, Onun çizdiği çerçevenin dışına çıkması ve mesela, onun mü'min olmasını -her ne kadar kendi isteğiyle de olsa- dilemişse, ondan başka bir şeyi tercih etmesine imkan yoktur. Kısacası, ilahî irade sonucunu zorunlu kıldığı sürece, kul ister kendisi istesin, isterse istemesin durum farketmeyecektir. Ama o, Mu'tezilî görüşe karşı, ilahî zata eksiklik geleceği endişesiyle bunu dikkate almaksızın direnmeye çalışmaktadır. Bunun için de kendisine göre haklı bir gerekçesi vardır. Çünkü eğer "insanın, ilahî iradenin dışında bir şey yapması, Allah'ın dilediği şeye onları zorlamaya kadir olmasından dolayı uygun görülür ve bunun Allah'a bir eksiklik getirmeyeceği ileri sürülürse; o zaman, Allah'dan istemediği fiillerin meydana gelmesi de mümkün olur ve bundan dolayı Onun istediğini gerçekleştirmeye gücü olmadığı, bundan aciz olduğu söylenemez. Çünkü O, bunları gerçekleştirmeye ve var etmeye kadirdir. Ancak bu zorunlu olmaz, ve fiilinden istemediği bir şeyin gerçekleşmesinden dolayı kendisine zayıflığın ve acizliğin ilişmesi gerekli görülürse, o zaman bu, insanların fiillerinden dolayı da sözkonusu olur."⁴¹⁶ Bu öylesine ilginç bir durumdur ki, herkesin birbirine karşı ileri sürebileceği bir itirazı vardır. Mu'tezilenin, "kötülüğü ancak kötü bir kimse ister" iddiasına karşı, Eş'arî, bunun kendisini değil, Mu'tezileyi bağlayacağını ileri sürer ve buna somut bir örnekle şöyle cevap verir: "Sizin prensiplerinize göre de zina çirkin olduğuna göre, cariyesiyle kölesinin arasından birbiriyle zina etmek üzere çekilen ve

415 Eş'arî, el-Luma, 52.

416 A.g.e., 52-53.

onların arasını ayırmaktan aciz olmadığı halde onları seyreden ve bundan önce de onları zinadan menetmiş olan bir kimse de sefihtir. Uygulayın bunu Allah'a bakalım! Sadece kendi kendinizle çeliştığınızı göreceksiniz."⁴¹⁷

Görüldüğü üzere, bu meselenin ne Mu'tezilenin, "hadis irade" anlayışıyla, ne de Eş'arî'nin nesnelerini zorunlu olarak meydana getiren ezeli irade anlayışıyla çözülmesi mümkün değildir. Çünkü her iki grup da aynı hedefe varmak için ters bir yola girmiştir. Birisi (Mu'tezile), ilahî sıfatları insanî sıfatlara kıyaslarken, diğeri (Eş'arî), Mu'tezilenin bu hatasını eleştirmesine rağmen, zaman zaman kendisi de aynı hataya düşerek, Allah'ı tenzih etmek pahasına, İbn Teymiyye'nin de işaret ettiği gibi fiillerini hikmetsiz, gayesiz ve keyfi olarak yapan⁴¹⁸ bir Allah anlayışına ulaşmıştır. Bize göre, eğer bu mesele çözümlenecekse, ne insanî sıfatlarla ilahî sıfatları kıyaslama yoluyla, ne de Eş'arî'nin anlaşılabilir bir tenzih anlayışıyla çözülebilir. Biz, bu sorunun insanın sorumluluğunu, daha açıkcası, insanı merkez alan bir anlayışla çözülebileceği kanaatindeyiz. Çünkü bizim, daha önce de belirttiğimiz gibi ontolojik farlılıktan dolayı ilahî zatın ve sıfatlarının niteliğini ve mahiyetini kavramamız mümkün değildir. Bu açıdan, Allah'ın olayları ezeli olarak dilediği, ya da sonradan hadis bir iradeyle dilediği gibi anlayışlar, salt bir spekülasyon olmaktan öteye geçemeyecektir. Bizim, bu noktada söyleyebileceğimiz tek şey, dinin insanın özgürlüğünü esas aldığı ve Allah'ın da bunu şüphe götürmez bir şekilde Kur'an'da sık sık vurguladığı noktasından hareket ederek, ilahî iradeyi insanın özgürlüğüne zarar vermeyecek şekilde anlamının ve yorumlamanın daha tutarlı olacağıdır. Bu konuya daha sonra tekrar döneceğimizden, burada sözü daha fazla uzatmak istemiyoruz.

Diğer taraftan kulların kötü ve iyi fiillerini Allah'ın dileyip yaratmadığı şeklindeki Mu'tezilî görüş, Selef'in de tahammül edebileceği bir görüş değildir. Çünkü onlara göre, bu, tamamen naslara aykırı bir görüştür. Nitekim Buharî'nin Huzeyfe (r.a.)'den gelen rivayetinde, Hz. Peygamber şöyle buyurur: "Her sanatkarı ve sanatını Allah yaratır." Bazıları bu rivayete, "Sizi ve yaptıklarınızı Allah yaratır"⁴¹⁹, ayetini şahit göstermişlerdir.

417 A.g.e., 56-57.

418 İbn Teymiyye, *Mecmûatü'r-Rasâil*, IV-V, 298. Şehristânî bu görüşü açıkça şöyle dile getirmektedir: "Allah, alemleri bütün cevherleri, arazları, varlık kategorileri ve türleriyle, Onu bunları yapmaya sevkeden hiçbir neden olmaksızın yaratmıştır. Bu nedenin; ister kendisi için faydalı ya da faydasız, isterse yaratıkları için faydalı olduğu düşünülün, Onu bunları yapmaya sevkeden bir motivasyon (ba'is) olduğu düşünülemez. Çünkü Onun fiillerine ilişkin ne bir gaye ne de (haricî) bir etken (hamil) vardır. Tam aksine her şeyin illeti Onun salt yaratmasıdır. Kısacası yaratmasının hiçbir illeti yoktur. Bkz., *Nihayetü'l-Akdam*, 397. Bu, Eş'arîliğin kısır bir döngüsüdür. Zira nihayet sırf yaratmış olmak için yaratma da bir illettir.

419 Saffat, 37/96.

Bu rivayetten, sanatların ve sanatkarların yaratılmış olduğu anlaşılmaktadır.⁴²⁰ İbn Abbas'tan gelen başka bir rivayet ise şöyledir: "Acizlik ve beceriklilik kaderdendir."⁴²¹

Ayrıca, "Biz her şeyi bir ölçüye göre yarattık"⁴²² ayeti İbn Abbas'a göre, acizliğe ve becerikliliğe kadar tüm şeyleri kapsamaktadır.⁴²³

Selef'in bu konuda ne kadar tavizsiz olduğunu göstermesi bakımından Buhârî'nin şu sözleri oldukça ilginç bir örnektir: "Kulların hareketleri, sesleri, kazanımları ve yazıları yaratılmıştır. Sahifelerde yazılmış ve ezberlenmiş olarak apaçık bir şekilde tespit edilen ve okunan Kur'an'a gelince, o, Allah'ın kelimasıdır, mahluk değildir."⁴²⁴

Burada kulun bütün eylemlerinin yaratılmış olduğunu pekiştirmek maksadıyla ayrıntılı örnekler verilmiştir. Kur'an'ın mahluk olduğu şeklindeki Mu'tezilî iddiaya ilişkin olarak söylenen bu sözler, zımnen insanın bağımsız bir eylem kudretine sahip olmadığını ima etmektedir. Ayrıca bu örnek, insanın bütün potansiyel yeteneklerini ve tabîî karakteristik özelliklerini devre dışı bırakması açısından da dikkat çekicidir. Mesela, insanın ses çıkarması onun tabiatında var olan karakteristik bir özelliğidir. Ancak Buhârî'ye göre, bu, daima ilahî yaratma ile var olan bir olgudur.

Bu rivayetlerin değişik varyantlarını, Ahmed b. Hanbel çok daha kesin bir usulpla dile getirir: O, Ebu Abdullah'tan şöyle işittiğini söyler: "Kulların fiilleri yaratılmıştır ve bu fiiller kazâ ve kadere göredir."⁴²⁵ Aynı şahıstan yaptığı başka bir rivayet ise şöyledir: "İstitaat ve kudret Allah'a aittir. Bunlardan Allah'ın dilediği olur, dilemediği olmaz. Onların (Mu'tezilenin) dedikleri gibi istitaat kendilerine ait değildir."⁴²⁶ Bundan sonra Ahmed b. Hanbel, Buhârî gibi ayrıntılara inerek durumu pekiştirmeye çalışır. Yine Ebu Abdullah'a, İbn Hanbel, "kulların fiilleri mahluk mudur? diye sormuş, o da, "evet", onlar üzerine bedbahtlık ve bahtıyarlık takdir edilmiştir", demiştir.⁴²⁷ Yusuf b. Musa'nın naklettiğine göre ise, ondan kulların fiillerinden masiyet ve taatin takdir edilip edilmediği sorulmuş, o da "evet", demiştir.⁴²⁸

Ayrıca, Ahmed b. Ca'fer el-İstahra'nın Risalesinde geçen rivayete göre, Ahmed b. Hanbel'in bizzat kendisi şöyle demiştir: "Kaderiyye, kendilerinde istitaat, meşiet ve kudret olduğunu ve kendiliklerinden, hayra, şerre, zarara, faydaya, taate, masiyete,

420 Buhârî, *Halku'l-Ef'ali'l-İbad ve'r-Raddü ale'l-Cehmiyye*, Müessesetü'r-Risale, 1990, 25; Kezâ bkz., İbn Kayyim el-Cevziyye, *Şifâ'ul-Alîl*, 212.

421 Buhârî, *Halku'l-Ef'ali'l-İbad*, 25

422 Kamer, 54/19.

423 Buhârî, a.g.e., 26.

424 A.g.y.

425 el-Abdülillah b. Selman b. Salim el-Ahmedî, *el-Mesâil ve'r-Rasâilü'l-Merviyetü ani'l-İmam Ahmed b. Hanbel Fi'l-Akîde*, Riyad, 1991, I, 147.

426 A.g.y.

427 A.g.e., I, 148.

428 A.g.y.

hidayet ve dalalete güç yetirebileceklerini ve kulların Allah Teala'nın ilminde kararlaştırılan bir şey olmaksızın fiillerini doğrudan yaptığını kabul edenlerdir... Kim, Allah'ın kendisine isyan eden kullarına hayrı ve taatı dilediğini, buna karşın kulların kendileri için şerri, masiyeti dilediklerini ve kendi iradelerine göre hareket ettiklerini iddia ederse, gerçekte kulun iradesinin Allah'ın iradesine galip geldiğini iddia etmiştir. Allah'a bundan daha büyük bir iftira idilebilir mi?"⁴²⁹

Görüldüğü gibi Ahmed b. Hanbel, açıkça kulun iradesinin Allah'ın iradesinin dışına çıkamayacağını ortaya koymuştur. Bunun aksini söylemek, Allah'a yapılan en büyük iftiradır ve bu, kulun iradesinin Allah'ın iradesine galib geldiğini iddia etmek olur.

Gerçekten de meselenin bu anlayış çerçevesinde ne kadar güçleştiğini biraz sonra sunacağımız çok daha ilginç örneklerde de göreceğiz. Ancak burada cevapsız kalan bir soruyu hatırlatmakta fayda görüyoruz. Eğer kulun iradesi, doğrudan Allah'ın iradesine bağlıysa, kulun iradesinin anlamı nedir? Yok eğer böyle değilse, gerçekten de o ilahî iradeye rakip mi olmaktadır? Bu sorulardan birincisinin cevabını, Selefi anlayışta açıkça bulabilmemiz mümkün gözükmemektedir. İkincisinin cevabı ise, "kesinlikle evettir". Bu anlayışın onları nerelere götürdüğünü görebilmemiz için şimdi birkaç örnek daha verelim.

Yine, aynı risalede Ahmed b. Hanbel şunları söylüyor: "Kim hırsızlığın, alkollü içki içmenin ve haram mal yemenin kazâ ve kader ile olmadığını iddia ederse, bununla o, insanın başkasının rızkını yemeye kadir olduğunu iddia etmiştir. Bu sözler, açıkça mecusilerin sözleridir. Halbuki o, kendi rızkını yemiştir ve Allah yediği şeyleri yemesini önceden hükme bağlamıştır."⁴³⁰ "Yine, kim öldürülen herhangi bir kimsenin, bu Allah'ın mahlukatına ilişkin iradesiyle olduğu halde, kendi eceliyle ölmediğini iddia ederse, bundan daha açık bir küfür olabilir mi? Tam aksine bu Allah'ın kazâsıyladır. Bu Onun mahlukatına ilişkin iradesiyle, onlar hakkındaki tedbiriyle ve onlara dair önceden ilminde geçen şeylere göredir."⁴³¹

İşte bu görüş daha sonra bütün Ehl-i Sünnet kelimcılarınca kabul görmüş ve hararetle savunulmuştur. Gerçekten bu konunun en istekli ve gayretli savunucularından birisi de Razidir. Ancak o, kendisinden hiç beklenilmeyecek bir şekilde, Selef'in aksine, naslar arasında çelişki bulunduğundan, bu sorunun sadece akılla çözülmesi gerektiğini iddia etmiştir.⁴³² Dolayısıyla Selef'in naslara dayandırdığı bu katı determinizmi, o rasyonel bir temele oturtmaya çalışır: Her şeyden önce Allah'ın bir iradeye sahip olup

429 A.g.y.; Kezâ bkz., Kadı Muhammed b. Ebî Ya'la, *Tabakatü'l-Hanabile*, Beyrut, tarihsiz, I, 25.

430 Ebu Ya'lâ, *Tabakatü'l-Hanabile*, I, 26.

431 A.g.y.

432 Râzî, *el-Metalibu'l-Âliye*, IX, 353-354, ayrıca bkz., 258.

olmadığından emin olmalıyız. Nitekim bazı Mu'tezilîlerin bu konuda şüpheleri vardır.⁴³³ Râziye göre, bunun en basit ve kesin kanıtı şöyledir: "Allah'ın işlerinin önce veya sonra hasıl olmasının imkanı varken, belli vakitlerde meydana gelmeleri bir tahsis ediciye ihtiyaç gösterir. Bu tahsis edici, kudret değildir. Çünkü kudretin görevi bütün vakitlere nisbeti eşit derecede olarak bir nesneyi varetmektir. Bu tahsis edici, ilim de değildir. Zira bilme bilinene tabidir, o halde ilim de döngünün imkansızlığından ötürü bilineni gerektirmez. Ve anlaşılıyor ki, iradede başka öbür nitelikler buna salahiyyetli değildir."⁴³⁴

Ancak Râzî, bu iddiasıyla bir çelişki içerisine düştüğünün ve çok daha büyük problemlere yolaçtığına farkında değildir. Nitekim hem Allah'ın her şeyi tüm ayrıntılarıyla önceden bildiğini iddia etmekte, hem de "ilmin maluma tabi olduğunu" rahatlıkla söyleyebilmektedir. Bu durumda, açıkca bilinenin Allah'ın ilminden önce olması gerekir ki bu imkansızdır. Dolayısıyla onun, en azından ilahî ilmi bundan ayırması gerekirdi. Ancak o, savunmacı bir yaklaşımla, bir nesnenin var olacağını bilmek, var olacak olması bakımından, var olmasına tâbîdir⁴³⁵ demektedir. Yani bir bakıma, bir şey, Allah onu bildiği için var olmamıştır. O şey olacak olduğu için Allah onu bilmiştir, demektedir. Burdan da doğal olarak, ne Râzî'nin ne de diğer Ehl-i Sünnet alimlerinin kabul edemeyeceği bir sonuç çıkmaktadır: Olaylar Allah'ın inisiyatifi dışında meydana gelmektedir. Çünkü etkisiz bir ilmin sahibi, sadece bir gözlemci konumundadır. Ayrıca, Allah'ın, ilminin tâbî olduğu olayları irade ve takdir etmesinin de bir anlamı yoktur. Zira olaylar zaten olacıkları gibi olacaktır. Dolayısıyla doğrudan olaylara bağlı olan bir ilahî ilmin ve ona nisbetle fonksiyonellik kazanan bir ilahî iradenin aktifliğinden ve gerekliliğinden söz edilemez.⁴³⁶

Râzî'ye göre, mutlak ezeli ve nesnelerini zorunlu olarak meydana getiren bir ilahî iradenin varlığı sabit olunca, söylenecek tek şey kalmaktadır. Allah bütün varlıkları irade eder.⁴³⁷ İyilik, kötülük, küfür ve iman, Onun icadı, yaratması ve var etmesiyle gerçekleşir. Dolayısıyla hâlık ve mûcid olan Allah'ın maslahatları ve hedefleri gözetmek durumunda olması imkansızdır.⁴³⁸ Onun olacağını bildiği nesne olmak, olmayacağını bildiği nesne de olmamak zorundadır. Çünkü sebebin etkisi bulunmazsa, fiil imkansız; eğer bulunursa gerekli olur.⁴³⁹ Râzî, bunun, Mu'tezileye karşı kendisine büyük bir zafer kazandırdığı inancındadır. Ancak burada fiil, fiziki ve psikolojik etkenler tarafından değil,

433 Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 82; Malatî, *et-Tenbih*, 35.

434 Râzî, *Kelama Giriş* (Muhassal), 161; Râzî, *el-Erbain*, I, 207, 210.

435 Râzî, *Kelama Giriş* (Muhassal), 164.

436 Bu konuya ilişkin genel bir değerlendirme için bkz., Hanifi Özcan, *Bilgi-Objekt İlişkisi Açısından İnsan Hürriyeti*, D. E. Ü. İ. F. Dergisi, Sayı, V, İzmir, 1989, 263-286.

437 Râzî, *Kelama Giriş* (Muhassal), 196; Râzî, *el-Erbain*, I, 343.

438 Râzî, *el-Erbain*, I, 352.

439 Râzî, *Kelama Giriş* (Muhassal), 196.

doğrudan ilahî ilim ve irade tarafından belirlenmektedir. Bu bakımdan, basit olarak, sebepler zincirinin varlığın ilk sebebi olan ilahî iradede son bulması olarak ifade edebileceğimiz metafizikî bir determinizmdir bu. Dolayısıyla bu bakış açısında insanî iradenin ontolojik bir değeri yoktur. Dahası, irade ve onun fonksiyonu, failden tamamen bağımsız bir konumda gerçekleşmektedir. Kısacası, Râzî'ye göre, insan irade etme gücü ve irade ettiği şeyi ortaya koyma iktidarı olan bir varlık olmaktan ziyade, tüm davranışları ilahî ilim ve iradeye bağlı olan otomat bir varlık konumundadır. Halbuki Thomas Reid (1710-96)'in dile getirdiği gibi zihin failin fiillerinde, hiçbir eğilim, motiv veya sebep olmaksızın sürekli olarak fonksiyonsuz kalsaydı, kişinin aktif gücü (*kudreti*) beyhude verilmiş bir nitelikten başka bir şey olmayacaktı. Sonuçta, kişi bilge veya aptal, erdemli veya erdemsiz gibi sıfatlandırmaların anlamsızlaştığı bir durumda, ya tamamen pasif ve hiçbir şey yapmayan atıl bir varlık ya da irademiz hiç bir anlam ifade etmeyen beyhude kullanışsız bir şey olacaktı.⁴⁴⁰

Buna rağmen, Eş'arîler ve Maturidîler, Râzî'nin rasyonel bir temele oturtmaya çalıştığı bu çizginin dışına çıkamadılar. Çünkü endişeleri ve gerekçeleri hep aynıydı: Her olay (hadis) ın Allah'ın kudretinin bir sonucu olduğunu kabul ettiğimizde, kudret ile meydana gelenin, kudreti o şeye yöneltecek bir iradeye ihtiyacı bulunduğunu, her güç yetirilenin (*makdur*) murad edildiğini, her yaratılanın takdir edilmiş olduğunu, dolayısıyla her yaratılanın aynı zamanda murad edildiğini, kötülük küfür ve masiyetin de yaratılmış olduğunu, bu yüzden kesinlikle onların da murad edildiğini, Allah'ın dilediğinin olduğunu, dilemediğinin olmadığını da kabul etmek zorundayız. İşte Selef'in ve Ehl-i Sünnet'in görüşü bundan ibarettir.⁴⁴¹

Eş'arî'den, felsefî yönü ağır basan Râzî ve Gazzâlî gibi üstadlara miras olarak kalan bu katı determinist anlayışın kısmen yumuşatılmış bir formunu, onlardan önce gelen Cüveynî (ö.478/1085)'de görmekteyiz. Ona göre, Allah'ın kötülüğü dilemesi ilahî zât açısından bir problem çıkarmaz. Bu meselesinin onun açısından nasıl temellendirildiğinin iyi anlaşılabilmesi için, onun iyi ve kötünün mahiyeti konusundaki tahlillerine bir göz atmamız gerekmektedir.

O, iyi ve kötüyü, Mu'tezilede olduğu gibi zarar ve fayda açısından değerlendirir. Bununla birlikte, onların yaptığı gibi bunun ilahî fiillere uygulanamayacağını açık bir şekilde vurgular: Zararın özü elem, faydanın özü ise lezzettir. Keder ve korku hissi elemden kaynaklanmakta, sevinç ve hoşnutluk ise lezzetten kaynaklanmaktadır.⁴⁴² Ancak bunu ilahî fiillere uygulamamız mümkün değildir. Çünkü o, "fayda ve zararı dikkate

440 H. Mustafa Açıkoğ, *Sağduyu Eyleyen Felsefesi*, İst., 1997, 212-213.

441 Gazzâlî, *el-İktisad*, 55. Maturidî görüş için bkz., *Kitâbu't-Tevhid*, 286-287; Nesefî, *Tabsıra*, II, 689-690.

442 Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizamiyye*, 36.

almaktan münezzehtir. Birliktelik Onu sevindirmedeği gibi ayrılık da Ona zarar vermez. Durum böyle olunca, Onun fayda ve zararı dikkate aldığı düşünülmesi imkansızdır. Fiiller Ona gizli değildir ki, bir kısmının gerçekleşmesini takdir etsin. Onun hükmünde bir kısım fiilleri gerçekleştirip (diğerlerini terketmek) caiz değildir. Bu apacık durumdan haberdar olmayan kimseler, 'Allah'ın çirkinliğini bildiği ve ondan müstağnî olduğu için çirkinini yapmayacağını' iddia ettiler. Halbuki çirkin Allah'a nisbetle gerçekleşmez. Çünkü O, bunu yapmakla zarar görmez. İyiliği yapmakla da faydalanmış olmaz. Onun hükmünde fiiller eşittir. Onlar, ancak kullara nisbetle çeşitli derecelere ayrılırlar.⁴⁴³ O, bu konuda şu hadisi referans olarak kullanır: "Allah ruhları taksim etti, mutlu kimselerin ruhları arşın sağ tarafında, mutsuz kimselerin ruhları ise arşın sol tarafında durdu. Sonra onlara şöyle dedi. İşte bunlar cennet ehli, buna aldırım, bunlar da ateş ehli, buna da aldırım."⁴⁴⁴

Ona göre, olayların tamamı, tüm bu sebeplerden dolayı Allah'ın muradıdır. Ama, buna şöyle bir itiraz yöneltilebilir: "Seçkin ve ulu bir kişi, garib ve önemsiz birisiyle karşılaşabilir. Bu saygın adam, o garibe ikram etmekle, onu barındırmakla fayda görmeyeceği gibi onu sıkıntı içerisinde bırakıp gitmekle de zarar görmeyebilir. Sonra, hikmet onu harekete geçirir de o bu fakire güzelce davranarak ikramda bulunur."⁴⁴⁵ Gerçekten de bu ciddi bir itirazdır. Çünkü bir fiilin işlenmesinde tek motivasyonun fayda ve zarar olduğunu düşünmek yanlıştır. Mesela, merhamet, acıma gibi duygularla da insanlar harekete geçebilirler: Ahiret beklentisi olmayan ve dünyevî bir çıkar da gözetmeyen herhangi bir kimse, sırf acıdığı için bir yoksulun elinden tutabilir. Ancak Cüveynî bu itirazın, herhalükarda sonuç getirmeyen bir demagojiden ibaret olduğu kanatindedir. Çünkü ona göre, bu ulu kişinin, o yoksula yardım etmesinin sebebi, genellikle ya güzel bir övgünün neticesinde (duygularının) depreşmesi ya da insanların birtakım şeyleri alışkanlık haline getirdikten sonra bırakamamasından dolayıdır... Halbuki Allah bu tür niteliklerin hepsinden münezzehtir."⁴⁴⁶

443 Cüveynî, a.g.e., 136-137.

444 Cüveynî, a.g.e., 37; bu vb. bir çok hadis, Kur'an'da insanın hürriyetiyle ilgili bir çok ayete muhalif olduğu için zayıf kabul edilmektedir. Ancak özellikle Eş'arî kelamcıları, kendi görüşlerini pekiştirmek maksadıyla bu tür hadisleri kullanmayı alışkanlık haline getirmişlerdir. (Bkz., Cüveynî, *el-Akîde*, 38; Cüveynî, *Lumau'l-Edille*, 97.) İbn Teymiyye buna benzer rivayetlerin sahih ve meşhur hadisler olduğunu ve mesela, İmam Malik'in *Muvatta'*, Ebu Davud'un ve Nesai'nin *Sünen*'leri gibi önemli eserlerde kaydedildiğini zikretmektedir. Bkz., İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetavâ*, VIII, 65. Bu tür hadisler ve değerlendirmeleri için bkz., *el-Kaza ve'l-Kader li'l-İmam Fahrüddin er-Râzî*, (tashih ve ta'lik, Muhammed el-Mu'tasım Billah el-Bağdâdî), Daru'l-Kitabi'l-Arabi, ikinci bas., 1994, 187-213. (Bu eser Râzî'nin *Metalibu'l-Âliye* adlı eserinin VIII. cildinde yer alan kaza ve kader konusuyla ilgili metnin tashih edilmiş ve dipnotlarla zenginleştirilmiş şeklinden ibarettir).

445 Cüveynî, *el-Akîde*, 138.

446 A.g.e., 137.

Gerçekten de bu tür bir tenzih anlayışı, karşımıza övgüden bile etkilenmeyen merhametsiz ve idraksiz bir Tanrı tasavvuru çıkarmaktadır. Her ne kadar, Cüveynî ve onun gibi düşünenler böyle bir düşünceden rahatsızlık duyacak olsalar da, sonuçta varılan nokta bu olmaktadır. Halbuki Allah, "sevme ve rıza" gibi birtakım psikolojik ve ahlâkî kavramları kendi zâtı için de kullanmaktadır. Burada sakıncalı olan, insanın nitelikleriyle ilahî niteliklerin karşılaştırılması değil, mahiyetlerinin karşılaştırılmasıdır. Mesela, kulun bir hikmetten dolayı bir şey istemesi mümkün olduğu gibi Allah'ın da bir hikmetten dolayı bir şeyi istemesi mümkündür. Yanlış olan, sadece, "Allah'da kul gibi hadis bir iradeyle irade eder"⁴⁴⁷ demektir. Çünkü bizim ontolojik olarak ilahî iradenin mahiyetini kavrama imkanımız yoktur. İşte Cüveynî ve diğerlerinin dikkatinden kaçan nokta burasıdır. Allah'ın faydalanması ya da zarar görmesinin Ona bir eksiklik getireceği düşüncesi doğrudur. Ancak aynı şeyi, Onun sevmesi, rıza göstermesi, hatta gazab etmesi için söyleyebilmemiz mümkün değildir. Bu bakımdan, eğer her şeyin müridi Allah ise, doğal olarak, kullarının yaptığı kötü davranışları da kendisi dilemiş olacağından, nasıl olur da bu yüzden onları cezalandırabilir?

İbn Kemal, bu türden soruları çok daha teknik bir biçimde şöyle cevaplandırır: "Ezelî ilahî ilmin eşya ile ilintisi, zamanla bağıntısı olmayan bir ilintidir. Takdiri de yaratılmış unsurlara bulaşmaktan uzak olan ilmine göredir. Eşyayı açığa çıkarmak üzere seçen gerektirici iradesi, işte bu kuşatıcı ilmine ve takdirine göre harekete geçer. İradesinin varlık aleminde (a'yân) mahiyetlerden ve onların yetkinliklerinden tercih ettiği şeyleri varlığa taşıyan etkin kudreti, eşyayı değişmeyecek hikmetli bir düzene göre dizayn etmiştir. Bu, onları değiştirmeye gücünün olmamasından dolayı değil, ilahî ilim ve takdirde değişmenin bulunmamasından dolayıdır... Ebu Cehil'in iman etmesi gibi mümkünler, Allah'ın ilmi ve takdirinden dolayı imkan sahasından çıkmış değildir. Onun iman etmemesinin sebebi, zâtî imkandan zâtî imkansızlığa geçişin mümkün 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. Bununla birlikte, Allah'ın ilminin cehle dönüşmesinin imkansız oluşu, onun olmayacağını bildiği şeyin varlığının mümkün olmadığı anlamına gelmez. Çünkü bu imkansızlığı gerektiren şey, Allah'ın olmayacağını bildiği şeyin olmayacak olmasıdır. Yoksa onun mümkün olmaması değil. Nitekim Allah için yalanın imkansız oluşu, var olmasının imkansız oluşundan değil, Onun gerçekleşmeyeceğini bildirdiği şeyin gerçekleşmeyecek olmasındandır."⁴⁴⁸

447 Cüveynî, *el-İrşad*, 64.

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

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'arîyye, 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 tabîi olduğu görüşünün felsefî tarzdaki izahından başka bir şey değildir. Bu prensip, insanî ilimler için doğru olmakla birlikte, ondan ontolojik olarak farklı olan ilahî ilim için doğru değildir. Çünkü daha önce de kısmen değindiğimiz gibi kelamcılara ve birçok filozofa göre, ilahî ilim, objesini zorunlu kılan bir ilimdir. Allah bir şeyin olacağını biliyorsa o mutlaka olmak zorundadır.⁴⁴⁹ Dolayısıyla 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 inisiyatif ortadan kalkmakta, dolayısıyla Allah'a eksiklik izafe edilmiş olmaktadır. Ayrıca, olayların ezeli ilahî ilmin cebri olmadan gerçekleşecek olması, ezellik fikriyle çatışmaktadır. Çünkü bir şey ezeli olarak biliniyorsa, onun ondan başka türlü olma imkan ve ihtimali yok demektir. Mesela, Allah Firavun'un ezeli olarak Firavun olacağını biliyorsa, Firavun'un başka türlü olması imkansızdır. Burada, Allah'ın onun kendi iradesiyle Firavun olacağını ezeli olarak bildiği, dolayısıyla bunun cebri gerektirmeyeceği söylenebilir. Ancak Allah'ın onun kendi iradesiyle Firavun olacağını bilmesinin, mantıksal olarak, onun o şekilde Firavun olmasını cebrettiği gerçeğini ortadan kaldırmamaktadır. Herhalükarda olaylar, Allah onları nasıl biliyorsa öyle olmaktadır. Muhtemelen bu çıkmazdan dolayı kelamcılar, "ilim malûma tabîdir" prensibini ilahî ilme uygulamışlardır. Ancak bu sefer de malumun nasıl olup da ezeli ilahî ilimden önce geldiğini izah etmek güçleşmektedir.

Burada işaret etmemiz gereken diğer önemli bir nokta da, Ehl-i Sünnet alimleri tarafından, meşhur cibril hadisine dayanılarak, hayrın ve şerrin Allah'tan olduğuna inanmanın, ebedî azaptan kurtuluşun asgari şartlarından birisi olarak kabul edilmesidir.⁴⁵⁰ Ancak Ebu Hureyre ve Ömer b. el-Hattab kanalıyla rivayet edilen bu hadisin iki değişik varyantı vardır. Çok ilginçtir ki, bu hadisin Buharî'nin tercih ettiği varyantında⁴⁵¹, imanın tarifine ilişkin olarak, cibril hadisi adı altında meşhur olan ve

449 Râzî, *Kelama Giriş* (Muhassal), 196; Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, 159.

450 Bağdâdî, *Usûlu'd-Din*, 249; İbn Ebi'l-İz, *Şerhu'l-Akâidetü't-Tahâviye*, 515.

451 Buharî, *Sahîh*, *Kitâbu'l-İman*, 37 (I, 18). Hadisin imanın tarifine ilişkin kısmı şöyledir: *el-İmânu en tû'mine bi'llâhi ve melâiketihî ve bi likâihî ve rusulihî ve tû'mine bi'l-ba's*.

Ömer b. el-Hattab'tan yapılan nakillerde⁴⁵² geçen (*en tü'mine... bi'l-kaderi hayrihi ve şerrihi*=İman... hayrıyla ve şerriyle kadere inanmandır) ibaresi yoktur. Buhârî, bu hadisin Ebu Hüreyre'den rivayet edilen varyantını almış, diğerlerini ise zikretmemiştir. Dolayısıyla bu konuda tam bir netlik ve kesinlik sözkonusu değildir.⁴⁵³ Bu açıdan, tevâtür derecesine ulaşmayan ve metni üzerinde ittifak edilmeyen bir hadisle, iman esasları gibi hassas bir konuda kesin bir yargıya varma konusunda dikkatli olunması gerekiyor. Ayrıca, zâten Kur'an bize bu konuda yeterli bilgileri vermekte ve önümüzü açmaktadır.

İslam Kelamcılarına göre, konuyu ana hatlarıyla ortaya koymak gerekirse, şunları söyleyebiliriz: İlahî takdir, ilahî iradeyle bağlantılıdır. Çünkü Allah'ın dilemediği şeyi takdir etmesi düşünülemez. Mu'tezile işi bu noktadan ele almaktadır. Onlara göre, "Allah, sadece iyiyi diler, kötüyü dilemez. Çünkü kötüyü dilemek bizzat kötülüktür. Allah'tan böyle bir şeyin meydana gelmesi elbette ki düşünülemez..."⁴⁵⁴ O, kötülüğü dilemediğine göre, onu "kazâ ve takdir" de etmez. Bunun, kazâ kavramına yüklenen anlama uygun düşen birtakım makul gerekçeleri vardır. Herşeyden önce, eğer kazâyı "yaratma" ve "Allah'ın kulunu fiiline mecbur kılması" anlamına alırsak, bu bir anlamda, eğer Allah kulun fiillerini kazâ etmeseydi kul onu yapamazdı demektir. Bunu, kulun kötü fiillerine uyguladığımızda Allah'ın kazâsı kulun bu fiilleri işleminin sebebi olmaktadır... Bu da doğal olarak bizi emrin, yasağın, teklifin, sevab ve cezanın anlamsızlığı sonucuna götürür. Dolayısıyla bu anlamdaki kazânın Allah'a izafe edilmesi, aklî ve dînî bakımdan bozuk bir düşünce olduğundan mümkün değildir. Allah'ın kötülüğü kazâ etmesiyle, eğer Allah'ın onu failinden meydana gelmesinden önce bildiği ve kuşattığı kastediliyorsa, bu mümkündür ve yaygın bir kullanılıştır. Ancak bu da daha önce zikredildiği üzere cebir ve yaratma manası yüklenen, "her şeyin Allah'ın kazâsıyla meydana geldiği" şeklindeki hatalı bir ifadeyi çağrıştırmaktadır.

Kısacası, Mu'tezilî anlayışa göre, yaratma anlamındaki **kazâ** sözcüğünün, ne taat ne de masiyet fiilleri için kullanılması ilahî adalet kavramıyla çeliştiğinden mümkün değildir.⁴⁵⁵ Ehl-i Sünnet açısından ise, kötülük olaylara (malum) etkisi olmayan ihbârî mahiyetteki ezeli ilme göre takdir edilmiştir. Bu takdirin, insanın iradesine olumlu ya da olumsuz hiçbir etkisi yoktur. Dolayısıyla insanın hürriyetine zarar verici nitelikte değildir. Bir anlamda, onlara göre, ilahî ilim insanın iradesi ve seçimi karşısında pasif bir durumdadır. Ancak bu irade ve seçim, yaratılmış bir irade ve seçimdir. Allah, ezeli ilmine

⁴⁵² Bkz., Ebu Dâvud, *es-Sünen*, Kitâbu's-Sünne, 16 (V, 72); Tirmizî, *es-Sünen*, el-İman, 4 (V, 7); Nesâî, *es-Sünen*, el-İman, 5 (VIII, 98); İbn Mâce, *es-Sünen*, Mukaddime, 1 (I, 24).

⁴⁵³ Hayrıyla ve şerriyle kadere iman etmeye ilişkin hadislerin eleştirisi konusunda, bkz., Atay, *Kur'an'a Göre İman Esasları*, 91 vd.

⁴⁵⁴ Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VI, (İrâde), 137, 139, 140, 148, 220.

⁴⁵⁵ Kadı Abdülcebbar, *Fadlu'l-İ'tizal ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 174.

göre olayları diler ve yaratır. Çünkü Ondan başka yaratıcı ve ihdas edici yoktur.⁴⁵⁶ Bu anlamda, Maturidîlerle Eş'arîler arasında farklı bir noktanın bulunduğunu söylememiz mümkün değildir. Her ikisi de ilahî ezeli ilmin insanın yaratılmış iradesine ve seçimine bağlı olmasının doğurduğu çelişkiye hiç değinmeden, klasik söylemi tekrarlamakla yetinmişlerdir. Halbuki tâbî olanın, tâbî olunandan sonra olacağında şüphe yoktur. İşte ihahi takdir konusunun en can alıcı noktası olan bu noktanın, kelamcılar tarafından sürekli gözardı edildiğini ve daha önemsiz meseleler üzerinde uzun mulahazalarda bulunmalarına rağmen bu konuyu teğet geçtiklerini görüyoruz.

Gerçekten de her şeyi kuşatan ezeli ilahî ilim anlayışıyla hürriyet fikrini uzlaştırmak, Kelam'ın olduğu kadar Din Felsefesi'nin de en ciddi sorunlarından bir tanesidir.⁴⁵⁷ Bu nedenle burada, Descartes (1596-1650)'in bu geleneksel ilahî ilim ve ona bağlı olarak hüküm veren irade anlayışının hürriyetimizi engellemediğine ilişkin son derece çarpıcı bir örneğini vermeden geçemeyiz. Descartes, Prenses Elisabeth'e yazdığı bir mektubunda bu durumu şöyle izah ediyor:

"... Ülkesinde düelloyu yasak eden, bununla beraber, tebaalarından, başka başka şehirlerde oturan, iki asilzadenin 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 bulunduğu şehre gönderdiği, ikincisini de, gene bir iş için, berikinin bulunduğu yere yolladığı zaman, bunların birbirleriyle karşılaşarak dövüşmekten, dolayısıyla da yasağına karşı gelmekten geri kalamıyacaklarını kesin olarak bilir, fakat bundan dolayı onları düelloya zorlamış da değildir; bilgisi hatta onları bu şekilde yola 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 bilmıştır. Tanrı böyle istemiştir, ama cüzî irademizi buna zorlamamıştır. Nasıl kral da asilzadelerin karşılaşmalarını sağlamakla, dövüşmelerini isteyen irade ile, düelloyu yasak etmekle dövüşmelerini istemeyen iradeye göre, iki irade derecesi ayırdetmek mümkünse, aynı suretle, Tanrıbilimciler de Tanrı'da iki irade kabul

456 İbn Hüman, *Müsayere*, I, 91; Maturidî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 305; Nesefî, *Tabsıra*, II, 613 vd.

457 Bu konunun geniş bir izahı için bkz., Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, 154-169.

ederler, biri mutlak ve bağımsızdır, onunla Tanrı her şeyin olduğu gibi olmasını ister, öteki ise görelî (izâfî) dir, insanların meziyet ve kusurlarıyla ilgilidir⁴⁵⁸, onunla kanunlarına itaat edilmesini ister."⁴⁵⁹

Bu örnekte, Tanrının dövüşmelerinden emin olduğu iki insanın herhangi bir vesileyle bir araya gelmelerini istemesi, hukukî olarak olmasa da ahlâkî olarak sorgulanmaktan kurtulamaz. Çünkü Tanrıdan 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 çözümlemelerden farklı olarak yeni bir açılım getirmiştir. 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, Tanrının bile "elini kolunu" bağlayan bir determinizm olur.⁴⁶⁰

Bu akıma göre, Tanrının 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?⁴⁶¹

İslam dünyasında M. İkbâl buna oldukça yakın bir düşüncüyü 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. Yani, 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. İkbâl'e göre, bütün bu yanlış düşünce ve yorumlardan kurtulmak için geleceğin ilâhî ilim, hikmet ve kudretle daima çizilmekte olan bir hat olduğunu düşünmemiz gerekir.⁴⁶² 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 koymak⁴⁶³ anlamına gelse de bu sınırlılık, ontolojik değil, ahlakîdir. Bunu şöyle dile getiriyor o: "Şüphe yok ki, bir dış kaynaktan gelmeyen

458 Bu, ilahî iradeyi, ilahî fiillere ve kulların fiillerine ilişkin olmak üzere iki kısma ayıran Mu'tezilî görüşün aynısıdır. (Bkz., Eş'arî, *Makâlât*, I, 266; Şehristânî, *el-Milel*, I, 46-47).

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

460 A.g.e., 166.

461 A.g.y.

462 A.g.e., 167.

463 Muhammed İkbâl, *İslamda Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, (çev., N. Ahmet Asrar), Bir Yay., 1984, 112.

ve dolayısıyla önceden görülme-yen 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.⁴⁶⁴

Sonuç olarak, bu düşünce, ilahî kudretin sınırlılığı gibi bir takım güçlükleri beraberinde getirir de süreç felsefecileri ve İkbal açısından bu, uluhiyete zarar vermez. Çünkü bu akımın temsilcilerinden birisi olan Hartshorne'a göre, ideal kudret, bir "**güç tekeli**" anlamına gelmez. Kâdir demek, gücünü var olanlara ulaştırarak, onların kendi kendilerini belirlemelerine ters düşmeyecek her şeyi vermektir.⁴⁶⁵ İkbal 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.⁴⁶⁶

V. PROBLEMİN KUR'AN AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

Öncelikle şuna işaret etmemiz gerekir ki, kelimacılar konuyu bir bütünlük içerisinde ele almak yerine, fiillerin takdiri, yaratılması ve bu çerçevede insanın sorumluluğunun nasıl izah edilebileceği gibi birtakım spekülâtif konuların içerisine sıkıştırmış ve en önemlisi de ilahî sistemi dikkate almadıklarından sistematik bir yaklaşım sergileyememişlerdir.

Tabii burada **ilahî sistemle** neyi kastedtiğimiz anlaşılmaması gerekir. İlahî sistem, **yaratılışın mana ve hikmetine uygun olan sistemdir**. Bu betimlemeyi, Kur'an'ın şimdi zikredeceğimiz ve bunlara benzeyen diğer bir çok pasajından hareketle yapıyoruz.

"Bütün mülk elinde olan Allah ne yücedir. O her şeye kadirdir. O Allah ki, amelce hanginiz daha güzeldir diye, sizi imtihan etmek için ölümü ve hayatı yaratmıştır. O güçlüdür, bağışlayıcıdır. O ki, yedi kat gökleri yaratmıştır. O Rahmân'ın yarattıklarında hiçbir düzensizlik göremezsin. Haydi çevir gözünü bir çatlak görebilir misin? Sonra

464 Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, 167. Krş., Muhammed İkbal, a.g.e., 112.

465 Mehmet Aydın, a.g.e., 168.

466 Muhammed İkbal, a.g.e., 112-113.

gözünü iki defa daha çevir. O göz sana zelil ve hakir olarak dönecektir. Yemin olsun ki, en yakın semayı kandillerle süsledik ve onları şeytanlar için atılacak taşlar yaptık. Ve o şeytanlara çılgın ateş azabı hazırladık. Rablerini inkar edenlere de cehennem azabı vardır. O ne fena yerdir!..."⁴⁶⁷

Bu ayetler, kasdettiğimiz ilahî sistemi bize çok güzel bir şekilde özetlemektedir. Mülk Allah'ındır. O, insanı denemek için yaratmıştır. Evren bu denenme sürecine en uygun tarzda dizayn edilmiştir. Hakimiyetin tamamen kötü güçlerin eline geçmesi imkansızdır ve onlar sonuçta çılgın ateş ve cehennem azabıyla cezalandırılacaklardır.

Bu sistem içerisinde insan belli bir gaye için yaratılmıştır. Bu gayeyi dile getiren en çarpıcı ayetlerden bir tanesi şöyledir:

"O Allah'dır ki, yedi gök yaratmış; yerden de onların mislini yaratmıştır. Allah'ın emri bunların aralarında inip duruyor. Şunu bilersiniz diye ki, Allah her şeye kadirdir ve Allah her şeyi ilmiyle kuşatmıştır."⁴⁶⁸

Burada karşımıza çıkan manzara şudur: Allah her türlü yaratmayı bilmekte ve bunları yaratmaya gücü yetmektedir. O halde buradan nasıl bir sonuç çıkacaktır? İki ihtimal var; ya bildikleriyle başbaşa kalıp, onları yaratmayacak, ya da yaratacaktır. O, ikinci şıkkı tercih etmiştir. Niçin? Sınırsız ilminin ve kudretinin eserleri görülsün ve takdir edilsin diye. Bunun için de en uygun muhatap olarak insanı seçmiştir. Niçin insan da başkası değil? Çünkü "O, yarattığı her şeyi güzel yapandır."⁴⁶⁹ O halde bu iş için en uygun ve en güzel olanı insandır.

Peki, Onun ilminin ve kudretinin kıymetini insan da⁴⁷⁰ melekler gibi cehennem azabına uğrama riski olmadan takdir etseydi daha iyi olmaz mıydı? Hayır, çünkü daha iyinin ne olduğunu biz değil, ancak O biliyor.⁴⁷¹

Bununla birlikte, elbette ki O, dileyseydi herkesi doğruya ulaştırırdı. Ancak Ondan şu hak söz sadır olmuştur: "Elbet ve elbet cehennemi cinlerden ve insanlardan dolduracağım."⁴⁷² Bu ne demek? Cinler ve insanlar aleyhine önceden verilmiş bir karar değil mi bu? Hayır, sadece onlardan fâsık⁴⁷³ olanların aleyhine verilmiş bir karar. Şimdi bu konuyu daha iyi anlayabilmek için Secde Sûresi'nin şu ayetlerine bakalım:

467 Mülk, 67/1-6.

468 Talak, 65/12.

469 Secde, 32/7.

470 Bakara, 2/32.

471 Bakara, 2/33.

472 Secde, 32/13.

473 Fâsık, terim anlamıyla küfürden daha geneldir. Buna en güzel delil olarak şu ayet gösterilebilir. "Kim bundan sonra nankörlük ederse, işte onlar fâsıkların ta kendileridir!" Bu ayet, Fâsık'ın, kâfirlerin küfrünü de içine alan geniş kapsamlı bir sıfat olduğunu göstermektedir. Nitekim bu ve benzeri ayetlerden hareketle Râgıb el-İsfehânî (ö. 503/1109), fâsıkın kâfirden, zâlimin de

"O (Allah) ki, yarattığı her şeyi güzel yapan ve insanı da yaratmaya çamurdan başlayan Odur. Sonra insanın neslini hakir bir sudan teşekkül eden bir nutfeden yaratmıştır. Sonra onu düzeltip tamamlamış ve ona kendi ruhundan üfürmüştür. Sizin için kulaklar, gözler ve kalbler yaratmıştır. Siz pek az şükrediyorsunuz. Bir de 'biz yerin içinde kaybolduktan sonra mı, gerçek biz mi yeni bir yaradılışa olacağız?' dediler. Doğrusu onlar, Rablerinin huzuruna varacaklarını inkar eden kafirlerdi. De ki: 'Sizin canınızı almaya vekil edilen ölüm meleği, canınızı alacak; sonra Rabbinize döndürüleceksiniz.' (Kıyamet günü) günahkarları bir görsen! Rableri huzurunda başlarını eğerek, 'Ey Rabbimiz! Gördük ve işittik. Şimdi bizi geri çevir de yararlı bir iş yapalım. Çünkü biz gerçekten inananlarız!' diyecekler. Eğer dileseydik, biz herkese hidayetini verirdik. Ancak benden şu hak söz çıkmıştır: 'Elbet ve elbet cehennemi insanlardan dolduracağım!' 'O halde bu gününüze kavuşmayı unuttuğunuz için tadın azabı! Biz de sizi unuttuk. Yaptıklarınız yüzünden tadın bakalım ebediyet azabını!' Bizim ayetlerimize ancak öyle kimseler iman ederler ki, o ayetlerle kendilerine nasihat edildiğinde, secdelere kapanırlar ve Rablerini hamd ile tesbih ederler, hem onlar kibirlenmezler... Ama fâsıklık yapanların yeri ateştir. Oradan çıkmak istedikçe geri döndürülecekler, kendilerine 'Haydi tadın yalanladığınız ateşin azabını!...' denilecektir."⁴⁷⁴

Görüldüğü üzere, Allah ilminin ve kudretinin takdir edilmesini, meleklerin yanında bir de özgürce karar verebilecek tarzda yaratıp donattığı cinlere ve insanlara bırakmıştır. Bu işin sonunda elbette ki cehenneme gitme riski bulunmaktadır. Ancak iman edip yararlı işler görenler için, yaptıklarına karşılık "konak olarak Me'vâ cennetleri vardır."⁴⁷⁵

Burada hemen şuna işaret etmemiz gerekir ki, "Elbet ve elbet cehennemi cinlerden ve insanlardan dolduracağım" ayetini bulunduğu konteks içerisinde çıkarıp tek başına ele aldığımızda, sağlıklı bir yorumda bulunmamız mümkün olmayacaktır. Bunun en güzel örneğini, kelimcilerin fiillerin yaratılmasına ilişkin getirdikleri yorumlarda görmekteyiz:

Kur'an'da "İşte Rabbiniz olan Allah. Ondan başka hiçbir tanrı yoktur. O, her şeyi yaratandır."⁴⁷⁶ Ve "Allah her şeyi yaratandır" buyrulur. Ehl-i Sünnet, bu ve benzeri ayetlere dayanarak, insanların her türlü fiilleri dahil, kainattaki her şeyi yaratanın Allah olduğuna inanmaktadır. Lütfullah Cebeci, Mu'tezilenin bu tür ayatleri te'vil ederek buna kulun fiillerini dahil etmediklerini iddia etmektedir.⁴⁷⁷ Halbuki Mu'tezile de bu görüşlerinde, Ehl-i Sünnet'in yaptığı gibi birtakım Kur'an ayetlerine dayanmaktadır. Bu

fâsıktan daha kapsamlı olduğunu söylemektedir. (Bkz., Râgıb el-İsfehânî, el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'ân, Tahran, 1379, 387).

474 Secde, 32/7-20.

475 Secde, 32/19.

476 En'am, 6/102.

477 Lütfullah Cebeci, Kur'an'da Şer Problemi, Ank., 1985, 254-255.

bakımdan her iki ekol, kendi görüşlerine uygun olan ayetleri seçmekte, diğerlerini seçtikleri bu ayetler doğrultusunda te'vil etmektedir. Dolayısıyla Ehl-i Sünnet'in bu noktada Mu'tezileden daha olumlu ve tutarlı bir çizgide olduğunu söyleyebileceğimiz önemli bir gerekçemizin bulunduğunu iddia edemeyiz.

"Bu her şeyi sağlam yaratan Allah'ın işidir."⁴⁷⁸ Diğer bir ayet ise şöyledir: "Allah, bahire, sâibe, vasîle ve hâmdan hiçbirini ortaya koymamıştır (*mâ ce'ale*). Ancak küfredenler, Allah'a yalan iftirasında bulunuyorlar. Çünkü onların çoğu akıllarını kullanmıyorlar"⁴⁷⁹ İşte Mu'tezile açısından küfür, muhkem ve sağlam olmadığına göre, Allah'ın yaratmasıyla gerçekleşmez. Nitekim bu ayette açıkça görüyoruz ki, koyunun ve devenin yaratıcısı olan Allah, hayvanların kulaklarını yararak putlara adama işini kendi üzerine almamıştır. O halde bu, insanların küfrü ve fiilidir.⁴⁸⁰

Görüldüğü üzere Lütfullah Cebeci'nin iddia ettiği gibi⁴⁸¹ ayetleri te'vil ederek bir hükme varan sadece Mu'tezile değildir. Ehl-i Sünnet de aynı şeyi yapmakta; genel kanaatlerine aykırı gözüken ayetleri te'vil etmektedir. Biz bu konuya, "Ahlâkî Kötülük" başlığı altında, İbn Teymiyye'nin görüşlerini aktarıırken geniş bir şekilde değineceğiz.

Bize göre, bu ayrılık iddia edildiği gibi yoruma kaçmaktan değil, ayetleri Kur'ânî bütünlükten uzak ve bulundukları kontekstlerden bağımsız olarak değerlendirmekten kaynaklanmaktadır. Şimdi tekrar Kur'an'a dönerek, konumuzu yukarda dile getirdiğimiz ilahî sistem çerçevesinde görmeye çalışalım.

Her şeyden önce, Allah evreni boş ve saçma olsun diye yaratmamıştır:

"... Ey Rabbimiz! Bunu sen boş yere yaratmadın. Sen böyle şeyden münezzehsin..."⁴⁸² "Biz göklerle yeri ve aralarındakileri oyuncular olarak yaratmadık. Onları ancak hak ile yarattık. Ancak çokları bilmezler."⁴⁸³ "Biz, o gök ile yeri ve aralarındakileri boşuna yaratmadık. Bu, küfredenlerin zannıdır. Bu yüzden küfredenlerin vay ateşten başına geleceklere!"⁴⁸⁴

Biz, yaratılışın gaye ve hikmetini tümüyle kavrayamayız. Ancak Allah'ın bize öğrettiği kadarını bilebiliriz:

478 Neml, 27/88.

479 Mâide, 5/103.

480 Şerif el-Murtaza, *İnkâzu'l-Beşer mine'l-Cebri ve'l-Kader*, (Rasâilu'l-Adl içinde), I, 274 vd. Burada konuya ilişkin ayet ve hadislerin, yorumlarıyla birlikte uzun bir listesi verilmektedir.

481 Bkz., Lütfullah Cebeci, *Kur'an'da Şer Problemi*, 255.

482 Âl-i İmran, 3/191.

483 Duhan, 44/38-39.

484 Sâd, 38/27. Ayrıca bkz., Mu'minûn, 23/115-116; Talak, 65/12; Mâide, 5/97.

"Onlarsa Allah'ın dilediği kadarından başka, onun ilminden hiçbir şeyi kavrayamazlar."⁴⁸⁵ "Size ilimden pek az bir şey verilmiştir"⁴⁸⁶

Hoşlanmadığımız birçok şeyde bizim için hayırlı sonuçlar olabilir. Ancak biz bunları önceden kestiremeyiz:

"Hoşunuza gitmediği halde savaş size farz kılındı. Ama olur ki, bir şey hoşunuza gitmediği halde sizin için daha hayırlıdır. Ve olur ki, bir şey sevdiğiniz halde sizin için şer olur. Allah bilir, siz bilmezsiniz."⁴⁸⁷ "... Olabiliri ki, bir şey sizin hoşunuza gitmezde Allah onda birçok hayırlar takdir etmiş bulunur."⁴⁸⁸

Allah, ister dinî, ister dünyevî, isterse kozmik olsun her şeyi sebep sonuç ilişkisine bağlamıştır:

"... 'Şu halde kendi yaptıklarınızın cezası olmak üzere azabı tadın!' diyecekler."⁴⁸⁹ "Başınıza her ne belâ gelirse, hep kendi ellerinizin kazandığı yüzündendir. Böyle iken, (Allah) bir çoğunu da bağışlar."⁴⁹⁰ "Bir zamanlar yönelmekte olduğun ciheti şimdi sana kible yapmamız, ancak peygambere uyanlarla ona uymayıp geri dönenlerin arasını ayırt etmek içindir."⁴⁹¹ "Andolsun ki, biz peygamberlerimizi mucizelerle gönderdik. Hem onlarla birlikte kitabı ve adalet terazisini de indirdik ki, insanlar adaleti ayakta tutsunlar. Bir de demiri indirdik. Onda hem aşırı bir sertlik, hem de insanlara birçok faydalar vardır. Ve çünkü Allah, kendisine ve peygamberlerine, görmeden kimlerin yardım edeceğini belli edecektir."⁴⁹² "Sonuçta o Yahudilerin zulümleri, birçok kimseleri Allah yolundan çevirmeleri, kendilerine yasak edilmişken faizi almaları ve haksız yere insanların mallarını yemeleri sebebiyledir ki, daha önceden kendilerine helal kılınmış pek çok temiz, pak nimetleri onlara haram ettik."⁴⁹³ "Gökten de mübarek bir su indirerek onunla bahçeler ve biçilecek ekinler bitirdik."⁴⁹⁴ "Yağmur yüklü bulutlar (mu'sırât) dan şarıl şarıl su indirdik ki onunla daneler ve otlar, sarmaş dolaş bahçeler çıkaralım diye."⁴⁹⁵ "Gerçekten biz, Zül'l-Karneyn'i yeryüzünde iktidar sahibi yaptık ve ona istediği her şeyden bir sebep verdik (ve âteynâhu min kulli şey'in sebebâ). O da bu sebeplere sarıldı."⁴⁹⁶

485 Bakara, 2/255.

486 İsrâ, 17/85.

487 Bakara, 2/216.

488 Nisâ, 4/19.

489 A'raf, 7/39.

490 Şûra, 42/30.

491 Bakara, 2/143.

492 Hadid, 57/25.

493 Nisâ, 4/160-161.

494 Kaaf, 50/9.

495 Nebe, 78/14-16.

496 Kehf, 18/84-85.

Burada Ehl-i Sünnet'in ve filozofların meşhur tezini hatırlayalım. Onlara göre, Allah alemi bütün cevherleri, arazları, varlık kategorileri ve türleriyle birlikte, kendi açısından ister faydalı ister faydasız olsun herhangi bir sebepten dolayı yaratmamıştır. Çünkü Onu fiile sevkeden bir motiv olmadığı gibi fiillerinde ne bir gaye ne de bir zorlayıcı sebep vardır. Bilakis her şeyin sebebi Onun salt yaratmasıdır. Yaratmasının ise hiçbir sebebi yoktur.⁴⁹⁷ Çünkü onlara göre, bir gayeye yönelik olarak iş yapan, o gayeye muhtaç demektir. Bir şeye muhtaç olan ise eksiktir. Halbuki Allah tüm eksikliklerden münezzehtir. O halde, Onun fiillerinin hiçbir gayesi yoktur.⁴⁹⁸

İbn Kayyim, sebepliliği (gâiyyet) inkar eden bu görüşü iğneleyici bir dille eleştirir. Ona göre, bu gülünç bir durumdur. Bu görüşü savunanlar, bununla akılları sıra tevhidi korumaya çalıştıklarını zannetmektedirler. Halbuki onların bu tutumları ilahî sıfatları inkar eden Muattıla'nın durumuna benzemektedir. Tevhidi koruyacağız derken Allah'ı ve Rasulü'nü yalanlamaktadırlar. Oysa ki, diyor o, 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.⁴⁹⁹

Gerçekten de yukardaki ayetler buna açık bir şekilde tanıklık etmektedir. Bu durum bize, konuları Kur'anî bütünlük içerisinde ele alan bakış açısıyla, sadece bir ya da birkaç ayetin ışığında değerlendirmeye çalışan, yahut da kendi görüşlerini Kur'an'a destekletirmeye çalışan bakış açısı arasındaki farkı açık bir şekilde göstermekte ve ayrıca kelimadaki tartışmaların ve büyük fikir ayrılıklarının kaynağına ışık tutmaktadır.

Şimdi, kelâmî ekollerin en çok tartıştığı ve bir türlü içinden çıkamadığı en çetin meseleye, kader meselesine gelelim. *Gerçekten de eylemlerimiz, önceden belirlenip takdir edilmiş ve yazılmış mıdır? Allah'ın insanları saptırdığına ve hidayete erdirdiğine ilişkin ayetler ne anlama gelmektedir? Kısacası, rızkımız ve ecelimiz dahil her şey önceden belirlendiyse, hürriyetten nasıl söz edebiliriz? O zaman hırsız, Allah tarafından kendisi için takdir edilen rızkı almış, katil de takdir edilen bir eceli gerçekleştirmiş olmaz mı? İşte bunlara benzer sorular, insanoğlunun cevabını bulmakta güçlük çektiği en çetin ve karmaşık sorulardır.*

Şüphesiz Allah, insanın iyiliğini istemiş, ancak onun iyilik yoluna melekler gibi zorunlu olarak girmesini murad etmemiştir. Bilakis onu itaatle isyan ve kötülükle iyilik arasında serbest bırakmıştır:

497 Şehristânî, Nihayetü'l-Akdam, 398; İbn Kayyim el-Cevziyye, Şifau'l-Alîl, 328; Râzî, Kelama Giriş (Muhassal), 202; Râzî, Erba'in, I, 350.

498 Râzî, Kelama Giriş (Muhassal), 202; Râzî, Erba'in, I, 350.

499 İbn Kayyim el-Cevziyye, Şifau'l-Alîl, 334.

"Helak olan delili ile helak olsun, yaşayan da delili ile yaşasın! Ve çünkü Allah, çok iyi işiten, lâıykıyla bilendir."⁵⁰⁰

Bu ayetin geçtiği kontekste, Bedir savaşında müslüman ve düşman ordularının daha önceden kararlaştırılmış bir vaadleri olmaksızın karşılaşmaları ve İslam ordusunun düşman ordusundan hem sayıca hem de savaş hazırlığı bakımından çok zayıf olmasına rağmen kazandığı o büyük zafer vurgulanmaktadır. İbn Kayyim, bu ayetin, bundan sonra, bu açık delile rağmen küfrü seçenlerin ve onda inad edenlerin helak olmaları, Allah'a karşı kendilerini savunacak hiçbir delillerinin olmaması ve yine bu açık delilden sonra, Allah'a ve rasûlüne iman ederek yaşayanların kalblerinde hiçbir şek ve şüphe kalmaması için, Allah'ın rasûlünü ve kitabını doğrulayan en büyük ayetlerden birisi olduğunu söyler.⁵⁰¹

Şüphesiz Kur'an'da literal anlamları itibariyle tamamen cebri ifade eden ayetler olduğu gibi tam bir hürriyeti ifade eden ayetler de vardır. Daha önce ifade ettiğimiz üzere, İbn Rüşd ve Râzî gibi bazı filozoflar, bu durumu dikkate alarak naslar arasında çelişki bulunduğunu, bu çelişkinin ancak akılla ve yorumla giderilebileceğini söylemişlerdir. Biz, burada bu ayetlerin hepsini tek tek ele alabilecek durumda değiliz. Bu nedenle, onları nasıl anlayabileceğimiz konusunda birkaç örnek vermekle yetineceğiz.

Literal anlamları itibariyle cebri ifade eden birkaç ayet şöyledir:

"Allah, kime hidâyet vermeyi dilerse, onun gönlünü İslâm'a açar, kimi de sapıklıkta bırakmak isterse, onun kalbini öyle daraltır, sıkıştırır ki, öfkesinden göğşe tırmanacak sanırsın. Allah, iman etmeyenlerin üstünde murdarlığı böyle bırakır."⁵⁰²
 "Allah dilediğini saptırır dilediğine de hiadeyet verir."⁵⁰³ "Zaten o, ancak senin bir imtihanındır. Onunla sen, dilediğini sapıklığa bırakır, dilediğine hidayet verirsin."⁵⁰⁴

Zeydiyye İmamlarından Yahya b. el-Hüseyn (ö. 298/911), bu ayetlerde Allah'a nisbet edilen dalaletin, doğru yoldan saptırmak anlamına gelmediğine, insanların isyanından ve azgınlığından sonra Allah'ın bu ismi onlara verdiği anlamına geldiğine işaret eder.⁵⁰⁵ Gerçekten de En'am Suresi'nde, Allah'ın saptırmak istediği kimselerin kalplerini daralttığını ifade eden ayetin sonunda, "Allah, iman etmeyenlerin üstünde murdarlığı böyle bırakır" ifadesiyle bu duruma işaret edilmektedir. Yani sapıtanlar

500 Enfâl, 8/42.

501 İbn Kayyim el-Cevziyye, Şifâu'l-Âlîl, 342.

502 En'am, 6/125.

503 Nahl, 16/93.

504 A'raf, 7/155.

505 Ahmed Mahmud Subhi, Fî İlmi'l-Kelâm, III, (Zeydiyye), 137. Benzer yorumlar için bkz., Fazlur Rahman, Ana Konuları Kur'an, (çev., Alpaslan Açıkgenç), Ankara 1987, 73-78.

kendileri sapıtmadıkça Allah onlara böyle bir yolu seçmemektedir. Zaten bu tür ayetlerin geçtiği kontekslerde buna açıkça işaret edilmektedir. Bunlardan bir tanesi de şöyledir:

"(Ey Peygamber) 'Söylesene bana! Bir kimse hevâsını ilah edinmiş, Allah da bir bilgi üzerinde kendisini şaşırtmış, kulağını ve kalbini mühürlemiş, gözüne de perde çekmiş ise, artık onu Allah'dan başka kim yola getirebilir? Hiç düşünmüyor musunuz siz?'"⁵⁰⁶

Kalblerin mühürlenme sebebini anlatan bir diğer ayet ise şöyledir:

"Yemin olsun ki, biz ins ve cinden birçoğunu cehennem için yarattık (ve *lekad zera'nâ li-cehenneme kesîran mine'l-cinni ve'l-insî*). Onların kalbleri vardır, onlarla anlamazlar. Gözleri vardır, onlarla görmezler. Kulakları vardır onlarla işitmezler. İşte bunlar, hayvanlar gibidir. Hatta daha şaşkındırlar. İşte bunlar gaafillerin tâ kendileridir!"⁵⁰⁷

Bu ayetler aynı zamanda, kalblerin mühürlenmesinden sözeden diğer birçok ayete de açıklık getirmektedir. Demek ki, rastgele seçilmiş insanların değil, sadece hevâsını ilah edinmeleri yüzünden düşünce ve iyiyi kötüden ayırd etme (temyîz) yeteneğini kaybeden kimselerin kalbleri mühürlenmektedir.

Ayrıca *Ve lekad zera'nâ li-cehenneme* ifadesindeki "lâm" sonuç bildirmek içindir, yoksa sebep bildirmek için değildir. Yani Allah, cehennem için günah işleyen bir halk yaratmış değildir, aksine sadece küfür üzerine ölenleri cehennem için yaratmıştır.⁵⁰⁸

"Allah'da onu bir bilgi üzerinde şaşırtmış" ifadesini İbn Kayyım, onu bilgisiz ve cahil olduğu bir durumda sapıtmadı, bilakis onu aleyhine delil olabilecek bir bilgiye göre sapıttı, şeklinde yorumlar ve buna bazı ayetleri şahit olarak gösterir. Bunlardan bir kaç şöyledir:

"O halde, bile bile Allah'a ortaklar koşmayın!"⁵⁰⁹ "Şeytan onlara amellerini süslemiş; bu suretle onları yoldan sapıtmıştır. Halbuki onlar, açık göz adamlardı."⁵¹⁰ "Vicdanları da bunlara tam bir kanaat getirdiği halde, sırf zulüm ve kibirden dolayı onları inkar ettiler."⁵¹¹

Hidayet ve dalâletin kişinin kendi tercihiine bağlı olduğunu gösteren bir başka ayette ise şöyle buyurulmaktadır:

⁵⁰⁶ Câsiye, 45/23.

⁵⁰⁷ A'raf, 7/179.

⁵⁰⁸ Ahmed Mahmud Subhi, *Fî İlmi'l-Kelâm*, III, (Zeydiyye), 139.

⁵⁰⁹ Bakara, 2/22.

⁵¹⁰ Ankebût, 29/38.

⁵¹¹ Neml, 27/14. Bu ayetlerin geçtiği yer için, bkz., *Şifâu'l-Alîl*, 88-89.

"De ki: 'Ben saparsam ancak kendi namıma sapmış olurum. Doğru yolu bulursam bilmeli ki, bu Rabbimin bana vahyi sayesinde.'"⁵¹²

Şeytan da zaten, sadece Allah'ı anmaktan yüz çevirenlere musallat olmaktadır:

"Her kim Rahman'ın zikrinden yüz çevirirse biz ona bir şeytan musallat ederiz. Artık onun arkadaşı odur."⁵¹³

Bu tartışmalara aslında şu ayet tek başına nokta koymaktadır:

"Allah bir kavmi hidayete erdirdikten sonra, nelerden sakınacaklarını kendilerine açıklamadıkça, onları sapıklığa düşürecek değildir. Muhakkak ki, Allah her şeyi en iyi bilendir."⁵¹⁴

Gerçekten de insanların rızıkları ve ecelleri dahil her şey bu ilahî sistem içerisinde değerlendirildiğinde, klasik anlayışlara oldukça ters düşebilecek sonuçlar çıkacaktır. Evrendeki her şey insanın denenme sürecine katkıda bulunacak şekilde dizayn edildiğine göre, başkasını haksız yere öldüren bir katil, maktulün takdir edilen eceline mi tesadüf etmiştir, yoksa Allah'ın onun için takdir ettiği ecelini kısaltmış mıdır? Ya da başkasının malını çalan bir hırsız, iddia edildiği gibi kendisi için takdir edilen bir rızık mı yemektir, yoksa, takdir edilmeyen bir rızık kendi zimmetine mi geçirmiştir? Daha teknik bir ifadeyle, **haramlar rızık mıdır, yoksa değil midir?**

Ehl-Sünnet, bu meseleyi kazâ ve kader çerçevesinde ele almış ve bu yüzden de, rızıkların taksim ve takdir edildiğini, dolayısıyla herkesin, ister helal olsun ister haram olsun kendi rızıkını yediğini iddia etmiştir.⁵¹⁵ Kezâ, "Ecelleri geldi mi bir an ne geri kalırlar, ne de ileri giderler."⁵¹⁶ ayetine dayanarak, herkesin kendi eceliyle öldüğünü savunmuştur.⁵¹⁷

Zeydiyye imamları ise, bu meseleyi daha çok ahlâkî bir sorun olarak görmüşler ve onu iyiliği emr, kötülüğü yasaklama (*emr-i bi'l-ma'rûf ve'n-nehyi ani'l-münker*) başlığı altında incelemişlerdir.⁵¹⁸ Bu mesele, onlar açısından aynı zamanda siyasî boyutu olan bir meseledir. Çünkü onlar kendilerine şu soruyu sormaktadırlar: "Halkın hakkından gasbettikleri şeyler, Allah'ın kendileri için takdir ettiği rızık olunca, zâlim (yönetici) lerle mücadele etmek nasıl mümkün olabilir? Kezâ, bu zâlimler, malın Allah'ın malı, kendilerinin de Onun yeryüzündeki halifeleri olduklarını iddia ederler ve bunu hak

⁵¹² Sebe, 34/50.

⁵¹³ Zuhurf, 43/36.

⁵¹⁴ Tevbe, 9/115.

⁵¹⁵ Nesefî, *Tabsıra*, II, 688.

⁵¹⁶ Yunus, 10/49.

⁵¹⁷ Nesefî, *Tabsıra*, II, 687.

⁵¹⁸ Ahmed Mahmud Subhi, *Fî İlmi'l-Kelâm*, III, (Zeydiyye), 139.

sahiplerinin elinden mallarını almak için bir vesile yaparlar, sonra da gasbettikleri bu malları kendilerinin ve dostlarının zevkleri için harcarsa, nasıl onlara karşı koyabiliriz?"⁵¹⁹ Yine, haklı olarak onlar, Allah'ın haram kıldığı şeylerin de rızık olduğunu iddia edenleri şöyle eleştirmektedirler: "Bunlar, tek yaratıcı olan Allah'ın, kullarına birtakım rızıkları haram kıldığını, sonra da onlara bunları rızık olarak verdiğini, ihsan ettiğini ve ardından da onları bu yüzden cezalandırdığını zannettiler. Halbuki bu takdirde herkes, sadece Allah'ın kendisine rızık olarak takdir ettiği şeyi yemiş ve giymiş olmaktadır. Böylece onlar, Allah'a zulüm ve düşmanlık isnad ederek Onu zalim konumuna sokmuşlar ve O, kulunu herhangi bir yiyeceklerle doyurur, rızıklandırır, sonra ona bunu haram olarak yazar, demişler, sonra da bu yüzden onlara ceza verdiğini, kendilerine ayırdığı bu şeyi almalarından dolayı onları sevabdan mahrum ettiğini iddia etmişlerdir. Oysa ki, Allah onların bu sözlerini yalanlamış, bize ve onlara, kulları arasında rızıkları nasıl taksim ettiğini ve onları bunlardan nasıl yararlandığını açıklamış, bu rızıklardan olan ganimet ve sadakalarda miskinlerin ve yoksulların paylarını belirlemiştir. Yüce Allah şöyle buyuruyor: "Sadakalar, Allah tarafından ancak fakirlere, yoksullara, zekat memurlarına, kalbleri Müslümanlığa ısındırılmak istenenlere... mahsustur"⁵²⁰ Görüldüğü üzere, Allah sadakaların bu ayette ismi geçenlere verilmesini farz kılmış ve ancak fâsıklar onları bu rızıklardan mahrum etmiş; onların yerine bunları zâlimler yemiş, onları içki olarak içmiş, onlar sayesinde zina etmiş, mahrem yerlerini göstermiş, günahlarda aşırı bir şekilde ısrarlı olmuş ve açıkca Allah'a isyan etmişlerdir. Bu yüzden Allah onlara cehennem azabını hazırlamış ve onları cennet sevabından mahrum etmiştir."⁵²¹ Biz şimdi bu tartışmaları bir kenara bırakarak, yukarda dile getirdiğimiz soruların cevabını Kur'an'da arayalım.

Kur'an'a göre, rızık özel kimselere değil, tüm insanlara gönderilmiştir:

"Gökyüzünde de rızığınız ve o va'd olduğunuz (sevab ve ceza) var."⁵²² "O ki, sizin için yerî uysal kılmıştır. O halde haydi onun omuzlarında yürüyün de Allah'ın rızıkından yeyin."⁵²³ "Yahut O, rızıkını keserse size kim rızık verir?"⁵²⁴ "Gökten de mübarek bir su indirerek onunla bahçeler ve biçilecek ekinler bitirdik. Bir de tomurcukları birbiri üzerine dizilmiş, uzamış gitmiş hurma ağaçları; bunlar, kullara rızık içindir."⁵²⁵

519 A.g.y.

520 Tevbe, 9/60.

521 İmam Yahya b. el-Hüseyn, *Kitâbu'r-Raddi ve'l-İhticâci ale'l-Hasan b. Muhammed b. el-Hanefiyye*, (Rasâilu'l-Adl içinde) II, 169-170.

522 Zâriyât, 51/22.

523 Mülk, 67/15.

524 Mülk, 67/21.

525 Kaaf, 50/9-11.

Bununla birlikte, O bazı kullarını denemek için rızıklarını kısıabilir ya da bollastırabilir:

"Fakat insan, ne zaman Rabbi kendisini imtihan edip ikramda bulunur ve nimet verirse, 'Rabbim bana ikram etti', der. Ama ne zaman onu imtihan edip rızkını kısıarsa, o zaman da, 'Rabbim bana ihanet etti', der."⁵²⁶ "Allah, kullarından kimi dilerse onun rızkını genişletir ve onu daraltır da!"⁵²⁷ "Hâlâ bilmediler mi ki Allah, dilediğine rızkı yayar; dilediğine de kısar. Gerçekten bunda iman eden bir topluluk için ibretler vardır."⁵²⁸

Şüphesiz bu, sosyal düzenin sağlıklı ve kesintisiz bir şekilde devam etmesi içindir:

"Rabbinin rahmetini onlar mı paylaşıyorlar? Onların bu dünya hayatındaki geçimlerini biz taksim ettük. Bir kısmını da derecelerle diğerlerinin üstüne çıkardık ki, bazıı bazıını eli altına alıp çalıştırsın. Rabbinin rahmeti ise onların toplayıp durduklarından daha hayırlıdır."⁵²⁹

Dünya hayatının ve süsünün Allah katında hiçbir değeri yoktur. Asıl değerli olan ahirette takva sahiplerine verilen rızıklardır. Bu yüzden inananlar için zenginlik, bir lütuf olmakla birlikte, bulunmadığı takdirde büyük bir kayıp ve kötülük değildir:

"Eğer insanlar bir ümmet haline gelmeyecek olsalardı, biz O Rahman'ı inkar eden kimselerin evlerine; gümüşten tavanlar, üzerlerine çıkacakları merdivenler, odalarına da kapılar, üzerlerine yaslanacakları koltuklar ve altın ziynetler yapardık. Bütün bunlar, dünya hayatının geçici metaidan başka bir şey değildir. Rabbin katında ahiret, takvâ sahipleri içindir."⁵³⁰ "Bilmiş olun ki, bu dünya hayatı ancak bir oyun ve bir eğlence, bir süs ve aranızda bir övünme, mal ve evlatta üreme yarışından ibarettir. Bir yağmur gibi ki, onun bitirdiği nebat çiftçilerin hoşuna gider, sonra kurur. Onu sararmış görürsün, sonra

526 Fecr, 89/16.

527 Ankebut, 29/62; Ra'd, 13/26. Bu ayete, "Allah istediğine rızkı bol ve bir ölçü ile verir" şeklinde de anlam verilmektedir. Hüseyin Atay'a göre, bunun manası, "Allah bir kimseye gelişi güzel vermez, hikmetinin gerektirdiği bir ölçüyle verir" demektir. Burada "yebsutu" (yayar) kelimesinin karşısında "yakdiru"ya "daraltır" manasının verilmesi, manalar arasında bir mukabele bulunduğu düşüncesinden meydana gelmiş olmalıdır. Atay şöyle söylemektedir: Doğrusu, "yayar" ın manası bol vermekte bir hikmeti vardır. O da bir ölçüye göredir. Bunu ifade etmek için Kur'an, bu kelimenin karşısına, "ölçü ve taksim ile verir" manasında olan "yakdiru" yu kullanmıştır. (Bkz., Kur'an'a Göre İman Esasları, 89-90). Söz konusu ayetler için bu mana muhtemel olmakla birlikte, Fecr Suresi'nde geçen ayet, bu kelimenin özellikle rızık için "kısmak" (fe kadera aleyhi rizkahu) anlamına da geldiğini açıkca göstermektedir.

528 Zümer, 39/52.

529 Zuhuf, 43/32.

530 Zuhuf, 43/33-35.

da çerçöp olur. Ahirette ise, şiddetli bir azap ve Allah'dan bir mağfiret, bir rıza vardır. Dünya hayatı ancak bir aldaniş metaından başka bir şey değıldir."⁵³¹

Rızkın daraltılması ve kısılması genel bir durum değıl, özel bir durumdur. Yani rızıkların taksiminde bütünü kapsayan keyfî bir belirleme yoktur. Bu nedenle herkes, rızkını elde etmek için gayret göstermek zorundadır:

"Namaz kılındığı vakit yeryüzüne dağılın da Allah'ın fazlından rızık arayın."⁵³²
 "Onun ayetlerinden biri de gecede, gündüzde uyumanız ve Onun fazlından (rızık) aramanızdır."⁵³³ "Ve insan için kendi çalıştığından başkası yoktur."⁵³⁴

Kur'an'da, rızkın helal yoldan kazanılması emredilmektedir:

"Aranızda birbirinizin mallarını haksız sebeplerle yemeyin. Ve insanların mallarından bir kısmını bile bile günahla yemek için, o malları (rüşvet olarak) hakimlere vermeyiniz."⁵³⁵ "Yetimlere mallarını verin. Temizi pisle değışmeyin. Onların mallarını kendi mallarınıza katıp yemeyin. Çünkü bu büyük bir günahdır."⁵³⁶

Burada şuna işaret etmemiz gerekir ki, haramın rızık olup olamayacağı meselesi, rızkın tanımına bağılı göreceli bir konudur. Ehl-i Sünnet'e göre, rızık ister helal olsun ister haram olsun, herkesin kendisi için elde ettiği ve yediğı şeydir. Bu anlamda, hiç kimse başkasının rızkını yiyemeyeceğı gibi başkası da onun rızkını yiyemez.⁵³⁷ Mu'tezile ise onu, kendisiyle yarar sağılanan ve başkasının onu engelleme hakkı bulunmayan şey olarak tanımlar. Bu tanım, hem hayvânî hem de insânî rızkı kapsar. Bununla birlikte, onlar rızkı iki kısma ayırırlar: Birincisi, ot ve su gibi şeyler, ikincisi ise sahip olunan şeylerdir.⁵³⁸

Ehl-i Sünnet, bu konuda görüşünü Allah'ın ezeli ilmiyle önceden her şeyi bildiğı ve ona göre takdir ettiği tezi üzerinde temellendirir. Ancak bütün sorunlara bu tarz bir anlayışla yaklaşıma Kur'ânî bütünlük içerisinde bir yer bulmanın oldukça zor olduğuna daha önce işaret etmiştik. Nitekim Mu'tezile ve Zeydiyyenin⁵³⁹ muhaliflerine delil olarak sunduğı şu ayetler, haramın rızık olamayacağı konusunda sağılam bir ipucu vermektedir:

531 Hadid, 57/20.

532 Cumua, 62/10.

533 Rum, 30/23.

534 Necm, 53/39.

535 Bakara, 2/188.

536 Nisa, 4/2.

537 Neseî, *Tabsıra*, II, 788.

538 Kadı Abdülcebbar, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, 784. Kezâ, bkz., *Gölcük, Kelam Açısından İnsan ve Fiilleri*, 241.

539 İmam Yahya b. el-Hüseyn, *Kitâbu'r-Raddi ve'l-İhticâci ale'l-Hasan b. Muhammed b. el-Hanefiyye*, (Rasâilu'l-Adl içinde), II, 175; Kadı Abdülcebbar, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, 787-788.

"Ey iman edenler! Size verdiğim nimetlerin helal olanlarından yiye. Eğer yalnız Allah'a tapıyorsanız Ona şükredin."⁵⁴⁰ "Onun için siz, Allah'ın size verdiği rızıklardan helal, hoş olarak yeyin de, eğer Allah'a kulluk ediyorsanız, Onun nimetlerine şükredin!"⁵⁴¹ "De ki: 'Söyleyin bana, Allah size rızık olarak neyi indirdi de, siz ondan kimini haram, kimini helal yaptınız?'"⁵⁴² "Kendilerine verdiğimiz rızıktan Allah yolunda harcarlar."⁵⁴³ Bu ayet, Mu'tezilenin Ehl-i Sünnet'e karşı kullandığı en önemli ayetlerden birisidir. Kadı Abdülcebbar, Allah bizi infak etmemizden dolayı övüyor. Halbuki biz biliyoruz ki, haramın infak edilmesinde övülecek bir durum yoktur⁵⁴⁴ demektir. Bir de Nisa Suresi'ndeki şu ayete kulak verelim: "Yetimlerin mallarını zulüm yolu ile yiyenler, karınlarında ancak ateş yerler ve yakında çılgın bir ateşe gireceklerdir."⁵⁴⁵

Görüldüğü üzere, Kur'an diğer konularda olduğu gibi rızık konusunda da önceden programlanmış bir hayattan değil, zamanın içinde, insanların arzularına ve hedeflerine göre şekillenen bir hayattan söz etmektedir. Bu bakımdan, her konuda Allah'ın ilmini ve iradesini ön plana çıkararak, Onun asla murad etmediği ve hatta şiddetle yasakladığı şeyleri takdir ettiği iddiasının, ilahî emir ve yasakların mana ve hikmetleriyle uyuştuğunu söylemek güçtür.

Ecel konusunda da aynı şeyleri söylemek mümkündür. Bu konuda da mezhepler kendi anlayışlarına uygun olan ayetleri seçmişler ve bu ayetlerin bulundukları konteksleri ve Kur'an'ın bütünü dikkate almadan yorumlamışlardır. Mesela, Ehli-i Sünnet'in dayandığı ayeti ele alalım:

"Ecelleri geldi mi bir an ne geri kalırlar, ne de ileri giderler." Burada bireylerin ecellerinden değil, bir toplumun, milletin ve ümmetin ecelinden söz edilmektedir. Ayetin tamamı şöyledir: "De ki: 'Ben kendi kendime, bir zarara veya faydaya malik değilim. Meğer ki Allah, dilemiş ola'. Her ümmetin bir eceli vardır. Ecelleri geldi mi, bir an ne geri kalırlar, ne de ileri giderler."⁵⁴⁶ İşte Ehl-i Sünnet bu ayete dayanarak ecellerin değişmeyeceğini, uzayıp kısalmayacağını iddia ediyor. Buna karşın Mu'tezile ve Zeydiyye⁵⁴⁷, şu ayeti ön plana çıkarıyor:

"Bir yaşlıya (*muammer*) çok ömür verilmek de, ömründen eksiltilmek de mutlaka bir kitapta yazılıdır. Şüphe yok ki, bu Allah'a göre kolaydır."⁵⁴⁸

⁵⁴⁰ Bakara, 2/172.

⁵⁴¹ Nahl, 16/114.

⁵⁴² Yunus, 10/59.

⁵⁴³ Bakara, 2/3.

⁵⁴⁴ Kadı Abdülcebbar, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, 787-788.

⁵⁴⁵ Nisa, 4/10.

⁵⁴⁶ Yunus, 10/49.

⁵⁴⁷ Neseî, *Tabsıra*, II, 687; Ahmed Mahmud Subhi, *Fî İlmi'l-Kelâm*, III, (Zeydiyye), 270.

⁵⁴⁸ Fatur, 35/11.

Nesefî, bu ayeti yorumlarken, mensubu bulunduğu ekolün Kur'an'a bakışının ilginç bir örneğini sunuyor. O şöyle diyor: "Bize göre, bu ayette -Allah en iyisini bilir- 'ömründen eksiltilmek' ifadesinde zikri geçen muammer (yaşlı), 'bir yaşlıya çok ömür verilmek' ifadesinde geçen yaşlı (muammer) dan farklıdır. Bu durumda ayetin anlamı, Allah bu ikinci şahsa birincisine verdiğiinden daha az ömür verir, şeklinde olmaktadır. Çünkü '*min umurihi*' ifadesindeki zamir, kendisinden önceki isme zât olarak değil de isim itibarıyla benzeyen başka birisine aittir."⁵⁴⁹

Mu'tezile ve Zeydiyye ise, ömrün uzamasının ve kısalmasının Allah'tan gelen bir lütuf ve ihsan olduğunu, ancak lütfun ve ihsanın Ona vacib olmadığı şeklinde yorumlamaktadırlar.⁵⁵⁰ Şimdi biz bu konuda da Kur'an'a dönerek, bu iki ekolün görüşlerini test etmeye çalışalım.

Kur'an'a göre, ecel tespit edilmiş ve belirlenmiştir:

"Sizi çamurdan yaratan, sonra da ecel takdir eden odur."⁵⁵¹ "Her ecel için bir yazı vardır."⁵⁵² "Onlar için bir de ecel tayin etti ki, onda hiç şüphe yoktur."⁵⁵³

Bu nihai eceldir ve değişmez:

"Eğer Allah, insanları zulümleri yüzünden hesaba çekiverseydi, yeryüzünde kımıldayan tek bir canlı bırakmazdı. Lâkin onları belirli bir zamana kadar erteler. Ecelleri geldi mi, bir an ne geri bırakılırlar, ne de öne alınırlar."⁵⁵⁴

Ancak Allah'ın lutfuna ve gazabına bağlı olarak, bu nihai ecele ulaşılabilceği gibi ulaşamamakta mümkündür:

"De ki: Ey kavmim! Gerçekten ben size apaçık bir uyarıcıyım. Allah'a ibadet edin! Ondandır korkun! Ve bana itaat edin! Tâ ki (Allah) günahlarınızı bağışlasın ve sizi, muayyen bir vakte kadar geri bıraksın. Çünkü Allah'ın takdir buyurduğu ecel gelince geri bırakılmaz. Eğer bilmiş olsaydınız"⁵⁵⁵

Bu ayette, açıkça, İnkarcıların Hz. Nuh'un tavsiyelerini dikkate aldıklarında bir süre daha yaşatılacaklarına, aksi takdirde Allah'ın gazabıyla gelen ölüm ve helak emrinin geri çevrilmeyeceğine işaret edilmektedir. Nitekim bu ayetten bir kaç ayet sonra şöyle buyurulmaktadır: "Dedim ki: 'Gelin, Rabbinizden mağfiret dileyin. Çünkü O, çok

549 Nesefî, *Tabsıra*, II, 687.

550 Ahmed Mahmud Subhi, *Fî İlmi'l-Kelâm*, III, 270.

551 En'am, 6/2.

552 Ra'd, 13/38.

553 İsrâ, 17/99.

554 Nahl, 16/61.

555 Nuh, 71/4.

bağışlayıcıdır. Üzerinize gökten bol bol yağmur göndersin. Ve size mallarla, oğullarla imdat eylesin. Size bahçeler ihsan etsin. Size ırmaklar akıtsın."⁵⁵⁶

Sonuçta ne oldu? Onlar inkarcılıklarında ve azgınlıklarında devam ettiler ve bu yüzden de "suda boğuldular. Ardından ateşe atıldılar ve kendilerine Allah'tan başka yardımcılar da bulamadılar."⁵⁵⁷

Ecel, ahlâkî düşkünlük ve kötülüklerden dolayı öne alınabilir. Buna en güzel örnek, Kehf Sûresi'nde geçen şu ayetlerdir:

"Nihayet bir oğlan çocuğuna rastladıklarında, Musa'nın arkadaşı (Allah'tan kendisine rahmet ve bilgi gelmiş olan bir kul)⁵⁵⁸ onu öldürüverdi."⁵⁵⁹

Bizzat Musa'nın arkadaşı bunun sebebini şöyle açıklıyor:

"Oğlana gelince, anası babası mümin kimselerdi. Onun için oğlanın bunları azgınlık ve küfürle sarmasından korktuk da, istedik ki, Rableri bu oğlanın yerine, onlara temizlikçe daha hayırlısını ve merhametçe daha yakınıni versin!"⁵⁶⁰

Görüldüğü üzere çocuk, gelecekte olumsuz yönde gerçekleşebilecek muhtemel gelişmelere karşı önceden bir önlem olarak öldürülüyor. Ancak bu, rast gele değil, her şeyin özünü ve aslını en iyi bilen Allah'tan gelen bir bilgiye göre oluyor.⁵⁶¹

Nihai ecel, haksız yere adam öldürme (katl) gibi ahlâkî kötülüklere bağlı olarak da eksilebilir:

"Bilgisizlik yüzünden budalaca çocuklarını öldürenler ve Allah'ın kendilerine verdiği rızkı, Allah'a iftira ederek haram sayanlar muhakkak ziyana uğramışlardır."⁵⁶² "Hem kendilerinizi öldürmeyin. Şüphesiz Allah size çok merhametlidir."⁵⁶³ "Fakirlik yüzünden evlatlarınızı öldürmeyin. Sizin de, onların da rızkını biz veriyoruz."⁵⁶⁴ "Haklı bir sebep olmadıkça, Allah'ın haram kıldığı cana kıymayın. Kim haksızlıkla (mazzûmen) öldürülürse, biz onun velisine muhakkak bir tasallut hakkı (sultân) vermişizdir. Ama o da cana kıyma işinde ileri gitmesin. Çünkü kendisi (kısas hakkı=iktisas ile) yardım görmüştür."⁵⁶⁵

556 Nuh, 71/10-12.

557 Nuh, 71/25.

558 Kehf, 18/65.

559 Kehf, 18/74.

560 Kehf, 18/80-81.

561 Kehf, 18/65.

562 En'am, 6/140.

563 Nisa, 4/29.

564 En'am, 6/151.

565 İsrâ, 17/33.

İşte bu tür ayetlerden hareketle İmam Yahya b. el-Hüseyin haklı olarak şöyle itiraz ediyor: "Eğer maktul eceliyle öldürüldüyse, bütün arzularını tamamlayarak hayatı sona eren, vefâtı gelen, rızkı ve nefesi tükenen kimseye yapılan zulüm nerede? Çünkü bu durumda hiçbir akıl sahibi, katilin maktule ilişkin bir fiilinden, saldırısından, öldürmesinden, cinâyet ve zulmünden söz edemez. Kezâ, hakiminde katil aleyhine, eğer maktulü yaralayarak öldürdüyse, yaralamaktan, darbeye öldürdüyse, darbe vurmaktan öte bir hüküm verme hakkı yoktur. Çünkü maktulü öldüren, rızkını ve hayatını sona erdiren Allah'tır."⁵⁶⁶

Kısaca, bu konuya da şu ayetlerle son noktayı koyabiliriz:

"Üzerlerine o azap çökünce; 'Ey Musa, sana olan ahdi hürmetine, bizim için Rabbine dua et! Eğer bizden bu azabı kaldırırsan, yemin olsun, sana mutlaka iman edeceğiz ve İsrâil oğullarını seninle beraber mutlaka göndereceğiz!' dediler. Sonuçta bizde, erişecekleri bir müddete (ecel) kadar üzerlerinden azabı kaldırdık. Ne göresin, hemen yeminlerini bozdular. Biz de, ayetlerimizi yalanladıkları ve onları umursamadıkları için kendilerinden intikam aldık da hepsini denizde boğduk."⁵⁶⁷

Allah, doğru yola gelmeleri için onlara bir şans tanıyor, ömürlerini uzatıyor. Ancak onlar bu şansı iyi değerlendiremiyorlar ve kendilerine tanınan süre, ilahî bir ceza olarak, çabucak bitiveriyor. Bu da, Kur'an'ın bütün yönleriyle önceden tasarlanmış ve takdir edilmiş bir hayyattan değil, tarihin akış yönü içerisinde zamana bağlı olarak şekillenen ve gerçekleşen bir hayattan sözettiğini gösteren bir başka örnektir.

Şimdi de Kur'an'a göre kötülüklerin anlam ve hikmetini görelim.

Kur'an'a göre, iyilikler ve kötülükler, Allah tarafından insana, onu denemek için verilmektedir:

"Herkes ölümü tadacaktır. Sizi bir imtihan olarak kötülükle (bi's-şerri) ve iyilikle deneyeceğiz. Hepiniz de sonunda bize döndürüleceksiniz."⁵⁶⁸ "Andolsun, sizi biraz korku, biraz açlık, biraz da mallardan, canlardan ve mahsullerden eksiltmekle mutlaka imtihan edeceğiz. Sabredenleri müjdele."⁵⁶⁹ "İnsanlardan bazısı da Allah'a uçtan uca ibadet eder. Eğer başına bir hayır gelirse ona gönlü yatıştır. Ama bir bela gelirse, yüzü üstü dönüverir. Dünyası da ahireti de hüsrana olmuştur. İşte apaçık ziyan budur."⁵⁷⁰

⁵⁶⁶ İmam Yahya b. el-Hüseyin, Kitâbu'r-Raddi ve'l-İhticâci ale'l-Hasan b. Muhammed b. el-Hanefiyye, (Rasâilu'l-Adl içinde), II, 162.

⁵⁶⁷ A'raf, 7/134-136.

⁵⁶⁸ Enbiyâ, 21/35.

⁵⁶⁹ Bakara, 2/155.

⁵⁷⁰ Hac, 22/11.

Bununla birlikte, Kur'an'da, bizim yukarda "Metafizikî ve Tabîî Kötülük" başlığı altında değindiğimiz felaketlerin ve musibetlerin, insanın kendi hatasından kaynaklandığına işaret edilmektedir:

"Nerede olursanız olun, ölüm size yetişir. Velez ki, muhkem kalelerde olun. Onlara bir iyilik (**hasene**) gelirse, 'bu, Allah'dandır!' derler. Bir musibet (**seyyie**) gelirse, 'bu, senin uğursuzluğundandır.' derler. De ki: Hepsi Allah'dandır... Sana gelen her iyilik Allah'dandır ve sana gelen her kötülük de bil ki sendendir."⁵⁷¹

Burada, ilk bakışta, bu iki ayet arasında çelişki varmış gibi gözükse de, ayetler dikkatle okunduğunda durumun hiç de öyle olmadığı açıkça görülür. Zira birinci ayette, ölüm vb. kötülük olarak algılanan her şeyin yasalarını koyanın Allah olduğuna, ikinci ayette de bu yasalara uygun hareket edip etmemeye bağlı olarak ortaya çıkan kötülüklerin insanın kendi hatası yüzünden ortaya çıktığına işaret edilmektedir. Zaten ölüm, insanın en sağlam kalelerde bulunması halinde bile kaçınamayacağı değişmez ilahî bir gerçektir. Dolayısıyla insanın başına gelmesi mukadder olan ölümün, Hz. Peygamber'in uğursuzluğuna bağlanması mantıklı değildir. Bunun dışında, Allah'ın koyduğu doğal yasalara uymamasından dolayı insanın başına gelen kötülükler ise elbette ki onun kendi hatası yüzündendir. Yoksa bunlar önceden özellikle onun için takdir edilmiş değildir. Nitekim diğer bir ayette şöyle buyurulmaktadır: "İnsanların ellerinin işledikleri günahlar sebebiyle, karada ve denizde fesad meydana çıktı ki, (Allah) yaptıklarının bir kısmını kendilerine taddırsın. Olur ki, dönerler"⁵⁷²

Ancak İnsanlar olaylara sadece yüzeysel olarak baktıklarından, iyiliği kötülük, kötülüğü de iyilik olarak algılamaktadırlar. Halbuki Allah, olayların arka planını görmekte, gerçek anlamda neyin iyi ve neyin de kötü olduğunu bilmektedir:

"Allah'ın lutfundan kendilerine verdiği malda cimrilik edenler, sakın onu kendilerine hayır sanmasınlar. Tam aksine, o, kendileri için bir şerdir. Cimrilik ettikleri şey, kıyamet günü boyunlarına dolanacaktır."⁵⁷³ "Haberiniz olsun ki, o iftira haberini getirenler, içinizden bir topluluktur. Onu hakkınızda şer saymayın. Bilakis o, hakkınızda bir hayırdır."⁵⁷⁴

Cinler ve insanlar kendileri hakkında neyin murad edildiğini bilemezler:

⁵⁷¹ Nisa, 4/78-79.

⁵⁷² Rûm, 30/41.

⁵⁷³ Âl-i İmran, 3/180.

⁵⁷⁴ Nur, 24/11.

"Doğrusu biz (cinler) bilmiyoruz; yerdeki kimselere bir fenalık mı istenmiştir, yoksa Rableri onlara bir iyilik mi dilemiştir?"⁵⁷⁵

İnsanın başına gelenlere karşı koyduğu tavır, kendi yaratılışından ve mizacından kaynaklanmaktadır:

"Gerçekten insan cimri ve haris yaratılmıştır. Kendisine bir zarar dokundu mu feryadı basar. Kendisine hayır dokununca da cimrileşir."⁵⁷⁶ "İnsan, hayır istemekten usanmaz, ama kendisine bir fenalık dokundu mu hemen ümidini keser; me'yus olur."⁵⁷⁷ "İnsana nimet verdiğimiz vakit yüz çevirir ve yan çizip uzaklaşır. Ama kendisine fenalık dokunursa, hemen enine boyuna duaya dalar."⁵⁷⁸ "İnsana bir nimet verdiğimiz vakit aldırılmaz, yan çizer. Kendisine fenalık dokununca da pek ümitsiz olur. De ki: 'Herkes kendi uyarına göre hareket ediyor.' Ama kimin daha doğru yolda olduğunu Rabbin daha iyi bilir."⁵⁷⁹

Buna karşın, ona hiçbir zorlama olmaksızın özgür iradesiyle kendisini aşacak güç ve imkan verilmiştir:

"Biz insanı karışık bir nutfeden yarattık. Onu deneyeceğiz. Onun için onu iştir, görür yaptık. Biz ona yolu gösterdik. İster şükreden olsun, ister nankör."⁵⁸⁰ "Biz, ona iki göz vermedik mi? Bir dil ile iki dudak, bir de ona, iki yol göstermedik mi?"⁵⁸¹ "Nefse ve onu düzenleyene. Sonra da ona, fenalığı ve ondan sakınmayı bildirene yemin ederim."⁵⁸²

Sonra, Allah insanı motive etmek için işlerinin sonucunu kendisine bildirmiştir:

"Şüphesiz o nefsi temizleyen kurtuluşa ermiştir. Onu kirletip gömen ise hüsrana uğramıştır."⁵⁸³

Allah insanın iyiliğini istemiş, ona iyilik yolunu açıklamış ve doğru yolu göstermiştir. Ayrıca kötülük, helak ve azab bataklığına düşmemesi için de onu tevbe etmeye, günahlardan ve şehvî arzularından el çekmeye teşvik etmiştir:

575 Cin, 72/10.

576 Meâric, 70/19-21.

577 Fussilet, 41/49.

578 Fussilet, 41/51.

579 İsrâ, 17/83-84.

580 İnsan, 76/3.

581 Beled, 90/8-10.

582 Şems, 91/7-8.

583 Şems, 91/9-10.

"Allah size (dininizin hükümlerini) beyan etmek ve sizden öncekilerin yollarını size göstermek, tevbelirinizi de kabul etmek ister. Allah en iyi bilendir; hikmet sahibidir. Allah sizin tevbelerinizi kabul etmek ister. Şehvetlerine uyanlar ise sizin büyük bir meyil ile sapmanızı isterler."⁵⁸⁴

Bununla birlikte, Allah kullarına kötü yola girme ve sapma sebeplerini de açıklamıştır. Kötü yola ilk sapan şeytandır ve o bu yola benlik davasından, kibrinden dolayı düşmüştür:

"Hani meleklerle, 'Adem'e secde edin', demiştik de, İblis hariç bütün melekler hemen secde etmişlerdi. İblis, secdeden kaçındı; büyüklük tasladı ve kâfirlerden oldu."⁵⁸⁵ "Allah (İblis'e), 'Ben, sana emrettiğim vakit, secde etmene engel neydi?' diye sordu. İblis, 'Ben ondan hayırlıyım. Çünkü beni ateşten yarattın, onu ise topraktan yarattın' dedi."⁵⁸⁶

Ayrıca bu ayetlerde geçen iyilik ve kötülüklerle, insanların iradelerine bırakılmış olan taatleri ve isyanları değil, nimetler ve musibetler kastedilmektedir.⁵⁸⁷ Nitekim bir başka ayette bu durum çok net bir şekilde açıklığa kavuşturulmaktadır: "Size bir iyilik (hasene) dokunursa onların fenalarına gider. Ama başınıza fenalık (seyyie) gelirse, ona sevinirler."⁵⁸⁸

Kur'an'a göre, hiç kimse ilahî iradeyi yaptıklarına mazeret olarak ileri sürme hakkına sahip değildir:

"Onlar bir kötülük yaptıkları zaman, 'Babalarımızı bu yolda bulduk. Allah da bize bunu emretti' derler. De ki: Allah kötülüğü emretmez. Allah'a karşı bilmediğiniz şeyleri mi söylüyorsunuz."⁵⁸⁹ "Putperestler diyecekler ki, 'Allah dileseydi ne biz ortak koşardık ne de atalarımız ortak koşardı. Hiçbir şeyi de haram kılmazdık. Bu şekilde onlardan öncekiler de yalanladılar da sonunda azabımızı tattılar. De ki: 'Yanınızda bize açıklayacağımız bir bilgi var mı? Siz zandan başka bir şeye uymuyorsunuz ve siz sadece yalan söylüyorsunuz.'⁵⁹⁰

İlahî ilmin, insanın fiilleri dahil her şeyi kuşatmasının, düşünce ve eylem özgürlüğünü ortadan kaldırıp kaldırmayacağı meselesine gelince, Süreç felsefecilerinin dile getirdiği gibi⁵⁹¹, Allah'ın geleceği bir **realiteler sahası** olarak değil de bir

584 Nisa, 4/26-27.

585 Bakara, 2/34.

586 A'raf, 7/12.

587 İbn Kayyim el-Cevziyye, Şifâ'u'l-Âlîl, 287.

588 Âl-i İmran, 3/120. Kezâ, bkz., Tevbe, 9/50; A'raf, 7/168; Şura, 42/48; A'raf, 7/131.

589 A'raf, 7/28.

590 En'am, 6/148.

591 Bkz., Bu çalışma, ?

imkanlar sahası olarak bildiğine dair Kur'an'da da önemli işaretler vardır. Şu ayetlere dikkatedelim:

"Firavun'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 azgınlaşmasından korkarız!" dediler. Allah buyurdu ki: "Korkmayın! Zira ben sizinle beraberim, iştirim ve görürüm."⁵⁹²

Gerçekten de bu ayetler, İktbal'in pek de haksız olmadığını gösterecek kadar açık ipuçları vermektedir. Her şeyden önce, Allah, Firavun'un sakınma 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 iştittiğini ve gördüğünü söyleyerek teselli etmektedir. Ayrıca, burada Allah, ben onun size zarar vermeyeceğini biliyorum demiyor. Aksine ben olacakları iştir ve görürüm diyor. Kısacası, Allah onlara olan desteğini ezeli bilgisine değil, hadiselerin akışına bağlıyor. İşte tüm bunlar, Allah'ın onların tebliğleri karşısında Firavun'un nasıl bir tepki göstereceğini, bir realite olarak değil, sadece 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'..."⁵⁹³

Yine aynı türden olan, "O, amelce hanginizin daha güzel olduğunu denemek için gökleri ve yeri altı günde yaratandır"⁵⁹⁴, "Allah amel bakımından hanginizin daha güzel olduğunu denemek için hayatı ve ölümü yaratmıştır"⁵⁹⁵, "Biz, yeryüzündeki şeylere ona mahsus bir süs yaptık ki, insanları deneyelim. Bakalım hangisi daha güzel amelde bulunacak"⁵⁹⁶ gibi ayetler⁵⁹⁷ de aynı şeyi ima etmektedir.

Bu ayetlerin yanında, Allah'ın olayları sadece oluş anlarında birer realite olarak bildiğine işaret eden çok daha ilginç başka ayetler de vardır. Mesela, şu ayetlere bakalım: "Vaktiyle dönmekte olduğun ciheti şimdi sana kible yapmamız, ancak peygambere uyanlarla ona uymayıp geri dönenleri ayırt etmemiz içindir (li-na'leme nen yettebi'u'r-rasûle min men yenkalibu alâ akibeyhi)"⁵⁹⁸ ... "⁵⁹⁹ "Sonra onları, iki zümreden

⁵⁹² Tâhâ, 20/43-46.

⁵⁹³ Neml, 27/40.

⁵⁹⁴ Hûd, 11/7.

⁵⁹⁵ Mülk, 67/2.

⁵⁹⁶ Kehf, 18/7.

⁵⁹⁷ Bkz., Bakara, 2/155; A'raf, 7/168-169; Enbiyâ, 21/35; Muhammed, 47/31.

⁵⁹⁸ Şevkânî, bu ayette geçen (li na'leme) ifadesini, "kesin olarak inananları şüphe edenlerden ayırt etmemiz için onları deniyoruz" şeklinde yorumlamaktadır. (Bkz., Şevkânî, Fethu'l-Kadir, ikinci

hangisinin onların mağarada bekledikleri müddeti daha iyi hesap ettiklerini bilelim diye (li-na'leme eyyu'l-hizbeyni ahsâ) uyandırdık."⁶⁰⁰ "Halbuki İblis'in insanlar üzerinde hiçbir kuvveti yoktu. Ancak biz ahirete iman edenle ondan şüphe edeni bilmemiz için (ona mücade verdik)."⁶⁰¹

Tabii bu ayetlere karşın, bir de, "...O her şeyi iyi bilendir"⁶⁰² gibi⁶⁰³ Allah'ın her şeyi bildiğini açıkca vurgulayan ayetler vardır. Ancak bu ayetler, yukarda sıraladığımız ayetlerle uzlaşmaz değildir. Bu tür ayetleri anlamak için, onların içerisinde bulunduğu Kur'anî konteksi 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 inâyet buyurarak, gökleri de yedi kat halinde nizama koydu. O her şeyi iyi bilendir." Bu ayette Allah'ın yaratma ile ilgili her şeyi bildiği anlatılmaktadır. Yani burada **var olmayanın** bilgisi sözkonusu edilmemiştir.

Nisa Sûresi 176. ayette ise şöyle buyurulmaktadır: "...Şaşırsınız 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 örnekleri çoğaltmak mümkündür. Biz, çok daha çarpıcı bir örnekle bu konuyu burada noktalamak istiyoruz. Allah şöyle buyuruyor: "İşte biz, onu (Kur'an'ı) böyle Arabca 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 yeminle tehdit ediyor. Neye karşı? Müşriklerin hevalarına uyma ihtimaline karşı. O halde İkbâl'i iyi anlamak gerekiyor. Özellikle insanî fiillere ilişkin geleceğin, ilahî ilimde bir realite olarak 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,

bas., Mısır, 1964, I, 152). Ancak bu ayeti, Allah'ın her şeyi oluşundan önce bildiği gerekçesiyle, klasik anlayışa uygun olarak, "Rasûlüm, taraftarlarım ve dostlarım, Peygamber'e uyanları ve ona sırt çevirenleri **bilsinler diye**" şeklinde yorumlayanlar da vardır. (Bkz., Taberî, Câmî'u'l-Beyân, II, 13; Zemahşerî, Keşşâf, I, 318). Maturidî'den aktarılan bir başka yoruma göre ise, bu ifade, "olacağını bildiğimiz gibi, olmuş olarak ta bilmemiz için" anlamına gelmektedir. (Bkz., Ebu'l-Berekât en-Nesefî, Tefsîr, I, 80).

599 Bakara, 2/143.

600 Kehf, 18/12.

601 Sebe, 34/21.

602 Bakara, 2/29.

603 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.

ilahî ilmin dışında gerçekleşmiş olmuyor. Dolayısıyla Allah geleceğe ilişkin her şeyi bilmiş 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 ayırdetmek 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 ard arda peygamberler göndererek insanoğlunu yönlendirmeye çalışmasının, ya da yola gelme imkanı olmayan bir kavmi var edip, sonra yola gelmeleri için onlara peygamberler göndermesinin, yola gelmeyince de onları helak etmesinin 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 getirmez miydi?

Diyelim ki, Allah kirâmen kâtibîni kıyamet gününde kullarına şahit tutmak için görevlendirmiştir. Çünkü böyle bir itiraza en muhtemel cevaplardan bir tanesi budur. Ancak her şey ezeli ilahî ilimde birer realite olarak var idiyse, ilahî ilmin yanında meleklerin şahitliklerinin ne kıymeti olabilir?

Kısacası, ilahî 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 yok ki, Allah'a bir eksiklik gelmiş olsun.

Sonuç olarak söylemek gerekirse, Kur'an bize, zamanın ötesinden değil, içinden seslenmektedir. O, önceden programlanmış ve belirlenmiş bir hayattan ziyade, yaşanan bir hayatı anlatmakta ve bizden, tarihin cebri seyrine kapılarak, elimiz kolumuz bağlı olacakları beklememizi değil, tarihin akış yönünü iyilik, mutluluk ve huzur deltasına çevirmemizi, Kısacası, **tarihi Allah'ın gösterdiği hedef doğrultusunda şekillendirmemizi** istemektedir. Bu bakımdan her şey tarihin içinde yeniden oluşmaktadır. Kur'an'ın şu buyruğu bunun açık bir kanıtıdır: "Biz hiçbir memlekete peygamber göndermemişizdir ki, belki yalvarırlar diye, önce halkını kılıkla ve şiddetle

sıkıymış olmayalım! Sonra bu sıkıntının yerine iyiliği değiştirmişizdir. Tâ ki üremişler ve 'Doğrusu atalarımıza da böyle sıkıntılı haller ve kolaylıklar olmuştur' demişlerdir. Tam o vakit biz de onları kendileri anlamaksızın, ansızın yakalayiverdik."⁶⁰⁴

604 A'raf, 7/94-95.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
AHLAKÎ KÖTÜLÜK PROBLEMİ

AHLAKÎ KÖTÜLÜK PROBLEMİ

Daha önceki bölümde, İslam Kelamı'nda Allah'ın fiillerine ilişkin spekülasyonları metafizikî ve tabîî kötülük başlığı altında ele almıştık. Burada tezimizin belki de en can alıcı noktasını oluşturan "Ahlâkî Kötülük Problemi"ni incelemeye ve değerlendirmeye çalışacağız. Ahlakî kötülük; "Birinci Bölüm"de ayrıntılı olarak değindiğimiz üzere, zulüm, merhametsizlik ve toplu katliamlar gibi insanî fiillerden kaynaklanan kötülüklerdir. Bu tür kötülükler, Mu'tezile ve onlar gibi düşünenler hariç, çoğu İslam kelmacıları tarafından ilahî sıfatlarla ilişkilendirilmiş ve Allah'ın takdiri, iradesi ve kudreti üçgeninde bir temele oturtulmaya çalışılmıştır. Bu nedenle burada da zaman zaman metafizikî ve tabîî kötülük problemiyle yüzyüze geleceğiz. Dolayısıyla ahlâkî kötülük problemini tartışırken, insanî iradenin sebebi nedir? ve insan özgür bir iradeye ve eylem hürriyetine sahip midir? gibi metafizikî sorulara cevap aramak durumundayız. Bu bakımdan, bu konu, metafizikî ve tabîî kötülük probleminden tamamen bağımsız bir konu değildir. Bununla birlikte, ahlâkî kötülük, birinci bölümde işaret ettiğimiz gibi metafizikî kötülükten farklı olması itibarıyla ayrı bir başlık altında incelenmesi gereken bir konudur. Ahlâkî alanda, kötülük problemi içisinden bizi en çok ilgilendiren husus, elbette ki insanın hürriyeti sorunudur. Ancak problemin daha net anlaşılabilmesi için konunun fiil teorileri açısından da irdelenmesi kanaatinden hareketle, fiil ve hürriyet teorileri açısından ayrı ayrı ele almayı uygun gördük. Şimdi, öncelikle fiil teorilerinden kaynaklanan problemleri görmek üzere konunun detaylarına girelim.

I. FİİL TEORİLERİ AÇISINDAN

İslam Kelamı'nda insanın hürriyeti sorunu, ilahî irade, kazâ ve kader kavramlarının yanında, *halku'l-ef'âl*, *istitaat* ve *kesb* gibi kavramları da bünyesinde barındıran oldukça karmaşık ve geniş bir konudur. Genel olarak söylemek gerekirse, ilahî irade, kazâ ve kader kavramlarını daha önce ele aldığımızdan, burada konuyu, insan fiillerine Allah'ın müdahalesinin olup olmadığı, eğer varsa, bu müdahalenin niteliğinin ne olduğu çerçevesine oturtmaya çalışacağız. Dolayısıyla burada, sadece kelamî açıdan, fiilin oluşum sürecinde etkili olan irade (*isteme ve karar verme*) ve gerçekleştirme ile ilgili olan kavramlar (*halk*, *kesb* ve *istitaat*) ın kapsamlarını irdelleyeceğiz. Bu açıdan, bu başlık altında cevabını arayacağımız temel sorular şunlar olacaktır. İnsanî irade ve kudretle ilahî irade ve kudret arasında ne tür bir ilişki vardır? İnsanî irade, ilahî irade tarafından mı belirlenmektedir? Eğer ilahî irade tarafından belirleniyorsa, insanî iradenin anlamı ve fonksiyonu nedir? İnsanî fiillerin tümü ilahî kudret tarafından mı var edilmektedir? Eğer ilahî kudret tarafından varediliyorsa, insanî kudretin anlamı ve fonksiyonu nedir?

Kısacası, insanî irade ve kudret ontolojik bir konuma sahip midir? Ancak bu soruların kelamî çerçevedeki cevaplarına geçmeden önce, çağdaş psikolojideki fiil (*eylem*) teorilerine genel olarak değinmemizin yararlı olacağı kanaatindeyiz. Şimdi, öncelikle bunlara kısaca bir göz atalım.

İnsan fiillerinin psikolojik tahlilinde, davranışın oluşumunu sağlayan en önemli faktörün güdü (*motivasyon*) olduğunu görmekteyiz. Güdü, "istekleri, arzuları, gereksinimleri, dürtüleri ve ilgileri kapsayan genel bir kavramdır."¹ Güdüler "organizmayı uyarır ve faaliyete geçirir, organizmanın davranışını belirli bir amaca doğru yöneltir."² Şu halde, "insanların ve hayvanların davranışlarının temelinde güdüler yatmaktadır."³

İnsan güdülerıyla ilgilenen ünlü psikologlardan birisi olan Abraham Maslow (1971), insan güdülerini bir pramid gibi birbiri üstüne merdiven basamağı şeklinde çıkan mertebeli bir düzen içinde düşünmüştür. Bu güdü pramidinin temelinde, biyolojik güdüler, üst katında ise psikolojik güdüler yer alır.⁴

Bilinçli davranışları güdüleyen şeyler, özellikle insan açısından çok karmaşık ve çeşitlidir.⁵ Bununla birlikte, psikolojik determinizm, yani "bütün tabiat olaylarında olduğu gibi psikolojik olaylar arasında da az çok kararlı ilişkilerin bulunduğu, belli koşulların belli davranışlara yol açtığı"⁶, genel olarak kabul edilen bir husustur. Ancak bu ilişkiler, her zaman yüzde yüz bir kesinlik taşımamaktadır. Psikolojik yasalar, fiziksel yasalar kadar net ve kesin bir dille ifade edilememektedir.⁷

Psikolojide davranışlar, uyarıcılar ve bu uyarıcılara gösterilen tepkiler şeklinde formüle edilmektedir.⁸ Canlı varlık ve çevresi arasında hiç kesilmeyen bir alışveriş vardır... Bu bakımdan, uyarıcılar, organizma ve tepkiler psikolojik yaşamın belli başlı öğeleridir.⁹

Diğer taraftan fiil ile failin niyeti arasında sıkı bir ilişki vardır.¹⁰ Bu bakımdan R. L. Franklin'in işaret ettiği gibi eyleme götüren motivasyon ile niyetin arasını ayırmak önemli bir husustur. Motivasyon eylemin bir parçası değildir; biz aynı eylemi farklı

1 Doğan Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı*, 229; Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi*, Ank., 1993, 80-81.

2 Cüceloğlu, a.g.e., 230.

3 A.g.y. Kezâ, bkz., Clifford T. Mogan, *Psikolojiye Giriş*, (çev., Hüsnü Arıcı ve arkadaşları), Ank., 1991, 190-191.

4 Cüceloğlu, a.g.e., 235-236.

5 A.g.e., 250-258.

6 Feriha Baymur, *Genel Psikoloji*, İst., 1993, 12.

7 A.g.y.

8 A.g.e., 23.

9 A.g.e., 25.

10 Weatherford, *The Implications of Determinism*, 124.

motivasyonlarla yapabiliriz. Niyete gelince, o eylemin bir parçasıdır; kolunuzu kaldırmaya niyet etmezseniz, kolunuz yukarı kalkmış olsa da bunu siz yapmıyorsunuz demektir.¹¹

Fiilin meydana gelişindeki diğer bir faktör de nedenlerdir. Bu noktada fiziksel determinizm ile psikolojik determinizm arasında bağlantı kurulmaktadır. "Fiziksel determinizm tezi, bütün fiziksel olayların bir nedeni olduğundan ibarettir. Determinizm burada gerçek olduğuna göre, bütün insanî eylemlerin ziyadesiyle nedenleri vardır. Mikro organizmalar düzeyindeki tesadüflükler hariç, fiziksel determinizm gerçek ise, bütün insanî hareketlerin de tüm pratik maksatlar için yeterince üstesinden gelinemeyen; nedensiz ve tesadüfî olarak meydana geldikleri bir alana kadar fiziksel olaylar zinciri ile nedenli olduğu söylenebilir."¹²

Burada niyetin de bir nedeni olup olmadığı konusu gündeme gelmektedir. Gerçekten de bu noktada karşımıza büyük bir güçlük çıkmaktadır. Eğer niyet eylemi oluşturan nedensel zincirin bir halkası ise ve determinizmi de doğru olarak kabul ettiğimiz takdirde, onun da bir nedeni olması gerekir. Eğer determinizm doğru değilse, o tesadüfî olacaktır. Bazı filozoflar bu dilemmadan kurtulmak için, niyetin (veya doğrudan failin) sadece birtakım olayların fiziksel yapısıyla değil; ruh, zihin, fail veya birey tarafından da nedenli olduğu konusunda ısrar etmişlerdir. Bunların ne türden şeyler oldukları ve bedenlerle ilişkilerinin nasıl olduğu hakkında genel olarak net bir şey söylenememektedir.¹³

B. F. Skinner¹⁴ gibi bu fikri savunan psikologlar, büyük bir güçlkle karşı karşıya bulunmaktadırlar. Eğer psikolojik davranışları determinizm çerçevesi içerisine alırsak, insanın hürriyetini askıya almak kaçınılmaz olacaktır. Diğer bir güçlük ise, bu nedenler zincirinin nerede nasıl durdurulacağının tespitinin pek mümkün gözükmemesidir. Yani sebepler zinciri sonsuza kadar uzanabileceğinden, mantıksal açıdan da büyük bir çıkmazla karşı karşıya kalınmaktadır. Bu durum T. Nagel gibi birtakım psikologları ümitsizliğe düşürmüştür. Nagel, "olaylardan ibaret olan fiillerle veya eşyadan ibaret olan insanlarla faillik fikri çeliştiğinden dolayı" bu güçlüğü aşılmasının imkansız olduğunu ileri sürmektedir.¹⁵ Skinner ise, kendisinden oldukça emin bir şekilde, "Özgürlük yoktur. Yaşamda determinizm ilkesi egemendir. İnsanın özgür gibi görünen davranışları, henüz keşfolunmamış çevresel etmenlerden ileri

11 A.g.y.

12 A.g.e., 125.

13 A.g.y.

14 A.g.e., 183-186.

15 A.g.e., 126; (Nagel, Thomas, "Moral Luck", in *Mortal Questions*, Cambridge, 1979, 184'den naklen).

gelmektedir." demektedir.¹⁶ Ancak o, insanı büsbütün çaresiz olarak görmek de istememektedir. Bu nedenle, "insanların kaderini bilinmeyen dış faktörlere bırakmaktansa, bireyin çevresini bilinçli bir düzene koymak yoluyla onun davranışlarını yapıcı ereklere yöneltmek çok daha hayırlı bir iştir",¹⁷ demektedir. Buradan onun çevresel etmenlerin değiştirilmesi suretiyle insan davranışlarına farklı bir yön verilebileceği inancını taşıdığını anlamaktayız. Yani onun determinizmi, metafizik boyutlu bir determinizmin aksine, fiziksel determinizm çerçevesi içerisine yerleştirilmiş, değişkenliğe açık psikolojik bir determinizmdir. Çünkü çevresel şartların değişmesiyle sebep-sonuç ilişkisi de değişen şartlara uygun bir forma gireceğinden, doğal olarak davranışlarda da bir değişiklik olacaktır.

Karşı tarafta ise, Rogers, Maslow, Sartr, Binswagner, Frankl, Charlotte Bühler gibi hümanist filozoflar, bunun tam tersini savunmaktadır. Bunlar, "psikolojik ilkelere dayanarak insanların daha çok özgürlüğe, spontanlığa ve yaratıcılığa doğru gelişmelerine yardım etmenin mümkün olacağı"¹⁸ kanaatindedirler. Onlara göre, her bir insan, gelişmesi olasılık içinde sayısız gizil güçlerle dünyaya gelir. Her insan, gücünü içinden alan dinamik bir varlıktır. İnsan özgürlüğünü koruma, gizil güçlerini gerçekleştirme sorumluluğunu duyan, kendi özbenine ve içsel yaşantılarına göre davranmak isteyen bir varlıktır.¹⁹ Görüldüğü gibi bu bakış açısına göre, insan tamamen özgür bir şekilde davranışlarını kendi istek ve eğilimlerine göre yönlendirme ve dilediği gibi geliştirme imkanına sahip olan bir varlıktır.

Aslında determinizmin reddedilmesi olayının Aristo'ya kadar uzanan bir mazisi vardır. Bu reddiyeinin temel dayanağı, insanın fiillerine ilişkin kendine özgü düşüncesidir. Bu konuda, bir kimse düşüncesinin sonucunun önceden belirlendiğine inanıyorsa, onun ciddi bir şekilde düşünme sorumluluğunu yüklenebileceği söylenemez; bu durumda da düşünmenin hiçbir anlamı kalmaz, düşünmemizin doğal sonucu olarak, (işlerimizin) önceden belirlenmemiş olması gereklidir, denilmiştir.²⁰ Rochester Üniversitesi profesörü Keith Lehrer, bu hususu daha açık ve net bir şekilde şöyle ifade etmektedir. "... Özgür bir iradeye sahip olduğumuzun en güzel kanıtı geleceğe ilişkin eylemlerimiz hakkında düşünüyor olmamızdır. Geleceğe ilişkin bir eylemi yapıp yapmayacağımızı düşünüyorsak, o eylemi yapmaya gücümüzün olduğundan emin olmalıyız, yani o fiili yapmayı ya da yapmamayı tercih edebileceğimizden emin olmamız

16 Baymur, Genel Psikoloji, 301.

17 A.g.y.

18 A.g.e., 302.

19 A.g.e., 303.

20 Weatherford, The Implications of Determinism, 126.

gerekir, çünkü bir fiili yapmayacağımızı tercih edebileceğimize inanmadığımız takdirde, onu yapıp yapmayacağımızı ciddi bir şekilde düşünemeyiz."²¹

Kısacası, psikolojik açıdan, insan davranışının kökeninde birtakım güdüler ve gereksinimler vardır. Skinner gibi davranışçı psikologlara göre, bu güdüler ve gereksinimler, fiziksel olaylarda olduğu gibi sebep-sonuç ilişkisine bağlı olarak görülüp psikolojik bir determinizmle açıklansalar da, hümanist psikologlara göre, insan gelişme imkanı olan sayısız gizilgüçlere sahip olan bütünüyle hür bir varlıktır. O fiziksel determinizmde olduğu gibi hiçbir determinasyona bağlı görülmemelidir. Diğer bazılarına göre ise, düşünme yeteneği özgürlüğün en güzel kanıtıdır. Eğer insan düşünebiliyorsa özgür demektir.

Biz, hürriyet konusunu, genel olarak, fiil sorununun İslam Kelamı'ndaki çözümlerini verdikten sonra değerlendireceğimizden, bir nevi "eylem teorileri" diyebileceğimiz bu psikolojik yaklaşımların konumuza ışık tutması açısından burada anlattığımız kadarıyla yeterli olduğu kanatindeyiz. Şimdi asıl konumuz olan, İslam Kelamı'na göre insan fiillerinin nasıl değerlendirildiğini görmeye çalışalım.

A. İRADE

İradenin tanımlarını daha önce verdiğimizden, burada onları tekrar etmeyeceğiz. Burada, sadece insanî iradeyle ilahî irade arasında ne tür bir ilişki bulunduğunu, onun ilahî irade tarafından belirlenip belirlenmediğini ve nihayet ontolojik bir konuma sahip olup olmadığını incelemeye çalışacağız.

Mu'tezile, özellikle kulların fiillerine ilişkin ilahî iradeyi gerçek anlamının dışında kullanmaya özen gösterir. Kadı Abdülcebbar, bu duruma şöyle açıklık getirmeye çalışır: "Allah'ın, kullarının namaz kılma ve güzel davranma gibi ibadetlere ilişkin fiillerine dair iradesi, (bu ibadetleri) farz ve vacib kılma şeklindedir... Ancak mübah ve isyan türünden olan fiillerle ilahî iradenin hiçbir ilişkisi yoktur. Çünkü Allah'ın bunları kendilerinde herhangi bir maksat bulunmadan dilemesi caiz değildir. Allah'ın masiyetlerin hepsini çirkin görmesinden dolayı onları dilemesi gerekmez. Mükelleflerin dışındaki varlıkların fiillerine gelince, Allah bunları ne sever ne de çirkin görür. Bu bakımdan, ilahî iradenin bunlarla da bir ilişkisi yoktur. Çünkü bunların çirkin fiillerini kınamada hiçbir fayda yoktur. Ahmakların, hayvanların, çocukların ve delilerin fiilleri bu kategoriye dahildir."²²

Bu bakımdan, onlara göre, ilahî iradenin varlıklarla olan ilişkisi iki açıdandır: **Birincisi**, "Allah, onları zorla ve mecbur kılmak yoluyla diler. Bunların mutlaka var

²¹ Weatherford, a.g.e., 126 (Lehrer, K., *Freedom and Determinism*, New York, Random House, 1966, 145'den naklen).

²² Kadı Abdülcebbar, *el-Muhit*, 286-288.

olmaları gerekir. Aksi takdirde, Allah aciz ve kudretsiz olur. Allah'ın zâtına ve başkalarına ait fiilleri var etmesine ilişkin iradesi bu türdendir. İkincisi, onların, kullarının istemesi ve dilemesiyle meydana gelmesini irade etmesi şeklinde olur. Mükelleflerin çeşitli ibadetleri yerine getirmelerine ilişkin ilahî irade bu türdendir. Bu iradeye kulun boyun eğmesi de eğmemesi de mümkündür. Bu tür ilahî iradenin murad ettiği şeylerin meydana gelmemesi, ilahî kudrette bir eksikliği gerektirmediği gibi acziyete veya bir üstünlüğe de işaret etmez. Çünkü ilahî iradenin bu tür fiillerle ilişkisi, ancak kulun istemesi ve dilemesi şeklindedir. Dolayısıyla kuldan, Allah'ın istemediği bir şeyin meydana gelmesi, eksikliği veya aciziyeti meydana getirmez."²³

Bu anlayışı, Mu'tezilenin önde gelen müfessirlerinden Zemahşeri (538/1143)'nin meşiet ile ilgili ayetlere ilişkin yorumlarında da belirgin bir şekilde görmekteyiz. Mesela o, "Dileseydik her nefse hidayetini verirdik" ayetini yorumlarken, bu ayette geçen "meşiet"i zorlama anlamına gelen **ilca**, **ıztırar** ve **kasr** kelimeleriyle karşılamıştır. Ancak Allah'ın, emri zorlama olmaksızın seçme (*ihitiyar*) üzerine bina ettiğini, körlüğü hidayete tercih edenlere (bu kötü seçimlerinden dolayı) azab sözünün hak olduğunu; çünkü bundan hemen sonra Allah'ın 'unutmanızdan dolayı (azabı) tadınız', buyurduğunu ve orada azabı tadmayı, ahireti (*âkibe*) unutmalarından, onu az düşünmelerinden ve ona hazırlanmayı terketmelerinden dolayı meydana gelen fiillerinin neticesine bağladığını²⁴ ifade eder.

Görüldüğü üzere, Mu'tezile, ilahî iradeyi iki kısma ayırmakta ve Allah'ın zâtına ilişkin fiillerine dair iradesini yaratma anlamına alırken, başkalarının fiillerine ilişkin iradesini, temenni ve arzu²⁵ anlamında kullanmaktadır. Bu bakımdan, kulların fiillerine ilişkin ilahî irade, sadece bir temenni ve yol gösterme niteliğinde olup, asla zorlayıcı değildir. Sadece, Allah'ın yoktan varetmesine ve yaratmasına ilişkin iradesi zorlayıcı ve mecbur kılıcı niteliktedir. Bu iradenin aksinin olması mümkün değildir.

Kısacası, Mu'tezile, insanın fiillerini, yaratmaya ilişkin olan ilahî iradeden bağımsız olarak tamamen kendi iradesiyle yaptığı düşüncesindedir. Çünkü onlara göre, insanî özgürlüğün bundan başka türlü izah edilmesi mümkün değildir. Ayrıca, kula ayırdıkları bu bağımsız alanın, Allah'ın kudretinde hiçbir eksikliğe yol açmayacağını; zira kulun fiillerine ilişkin ilahî iradenin, dileme anlamında değil, emir anlamında olduğunu iddia etmektedirler.

Ancak Râzî, Mu'tezilenin bu hürriyetçi anlayışına katılmaz. Ona göre, akıl bu konuda hiç de Mu'tezileden yana değildir. O bunun mantıksal gerekçesini şöyle dile

23 Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VI, (İrade), 257.

24 Zemahşerî, *Keşşâf*, III, 510-511.

25 Kadı Abdülcebbar, *el-Muhit*, 273-283.

getirir: "İnsan iş yaparken onu bırakması ya mümkündür veya değildir. Eğer bırakması mümkün değilse, Mu'tezilenin sözü batıl olur. (Çünkü insan cebir altında kalmış olur). Eğer mümkün ise, ya bırakmayı yapmaya tercih için bir tercih etme eylemine muhtaç olmaz ki, bu sakattır, zira bu, mümkünün iki tarafından birini diğerine tercihsiz mümkün kılmak anlamına gelir; veya tercih etme eylemine muhtaçtır: Bu kendi işi ise, tartışma tekerrür eder ve dolayısıyla zincirleme (*teselsül*) bizi bir sonuca götürmez. O halde bu süreç, şüphesiz kendi işi olmayan bir tercih edende son bulur."²⁶

Görüldüğü gibi bu, metafiziksel determinizmin psikolojideki fiziksel ya da tabii determinizmin mantık örgüsüne benzer bir şekilde rasyonel bir çerçeveye oturtulmuş şeklidir. Bu rasyonel zorunluluğun temelinde ise şu anlayış yatmaktadır. Bizim "A"yı değil de "B"yi seçmemizde bir tercih nedeni vardır. O tercih nedeninin de başka bir tercih nedeni vardır. Bu zincirlemenin sonsuza kadar uzanması mümkün olmadığına göre, bunun nedensiz bir İlk Neden'de durması gerekmektedir. Dolayısıyla bizim "A"yı değil de "B"yi tercih edişimizin asıl nedeni, kelamî bir dille ifade edecek olursak, ilahî iradedir. Biz bu anlayışın, tabii ya da fiziksel determinizme adapte edilmiş şeklini, daha önce, Davranışçı (*Behaviorist*) psikologların psikolojik determinizmlerinin modern versiyonunda görmüştük.

Râzî'ye göre, davranışlarımızın asıl nedeni ilahî irade, davranışçı psikologlara göre ise, çevresel etmenlerdir.²⁷ Râzî'nin bu şartlar içerisinde, insanın sorumluluğunu nasıl izah ettiğini daha sonra ele alacağız. Ancak bu tür bir yaklaşımın bireysel olayları izah etmede ne kadar yanıltıcı ve aldatıcı olduğunu görebilmemiz için, olaya bir de hür olmanın asgarî şartları açısından bakmamız gerekmektedir.

Aslında, olaya Râzî'nin bakış açısından baktığımızda, onun vardığı sonuca varmak kaçınılmaz olmaktadır. Mesela, "B" birtakım hadiselerin meydana geldiği bir alan ise ve bu alanın gerçek faili de "A" ise, "A"nın "B"de meydana gelen olaylarda doğrudan bir yönlendirmesi ve müdahalesi olmasa da sonuçta "B"yi var eden o olduğu için "B"deki tüm olayların nihai nedeni ya da sorumlusu olarak görülebilir. Ancak burada dikkatlerden kaçan en önemli husus, sadece "B"nin otonom bir varlık olması durumunda doğru olarak kabul edebileceğimiz bu tezi, insan gibi kendisine sorumluluk yüklenen ve bu yüzden akıl ve irade gibi özgürlüğün en temel şartlarından olan niteliklere sahip bir varlığa uygulamamızın pek mümkün görünmediğidir. Çünkü bunun aksi insanın sorumlu tutulamayacağı anlamına gelmektedir ki, bu iddia, düşünce tarihinde hiçbir zaman kendisine sağlam bir zemin bulamamıştır. Bununla birlikte, insanî iradeyi doğrudan ilahî irade ile ilintilendirdiğimizde, ne Râzî ne de başkaları için varlabilecek

26 Râzî, *Kelama Giriş* (Muhassal), 189.

27 Baymur, *Genel Psikoloji*, 301.

başka herhangi bir sonuç da gözükmemektedir. İşte Ehl-i Sünnet kelimcilerinin asıl sorunu budur. Onların çoğu, insanda ne aktif bir irade ne de aktif bir gücün bulunduğu inanmaktadırlar²⁸. Kısacası, onlara göre, insanın fiilleri dahil her şey ilahî irade ve kudretin eseri olduğundan, insanî iradenin ontolojik bir konuma sahip olduğunu söylemek mümkün değildir.

Râzî'nin, teselsülün batıl oluşu gibi mantıksal aksiyomlardan hareketle temellendirmeye çalıştığı bu iddiayı, Eş'arî ilahî ilme dayandırır. Onun, Mu'tezileye karşı kullandığı en güçlü argümanı budur: Allah'ın herhangi bir olacak olan şeyi ezeli olarak bilen olduğunu kabul ettiğimizde, onun bu vakitte olmasını ezeli olarak irade eden olduğunu, ya da bildiği şeyin bildiği gibi olmasını ezeli olarak mürid olduğunu da kabul etmemiz gerekir. Ona göre, Mu'tezilenin buna Allah'ın yaratılmış bir irade ile mürid olduğu için ezeli olarak mürid olamayacağı şeklinde bir itiraz yöneltmesi, her şeyden önce kendi ellerini ve kollarını bağlar. Çünkü Allah'ın **mahluk bir irade** ile mürid olduğunu kabul etmek, Allah'ın ilminin mahluk olması mümkün olmadığı halde, "Allah mahluk bir ilimle alimdir" diyen Cehmiyye'nin tuzağına düşmektir. Ayrıca, Allah'ın iradesinin mahluk olmasını kabul edip ilminin mahluk olmasını, bunun başka bir ilimle var olmasını gerektireceğinden ve bunun da teselsüle yolaçacağından dolayı kabul etmemek çelişkilidir. Zira Allah'ın iradesinin muhdes ve mahluk olması da aynı şekilde başka bir iradede meydana gelmesini gerektirir ve bu da teselsüle yolaçar. Kısacası, ona göre, "Allah'ın iradesinin muhdes ve mahluk olması mümkün değildir. Çünkü mürid olmayan bir kimse, (sonradan mürid olarak) dilediği zaman, bu kendisine eksiklik getirir. Dolayısıyla Allah'ın iradesinin mahluk olması imkansızdır."²⁹

Görüldüğü üzere, her iki ekol de tezlerini, ilahî zat ve sıfatlar hakkında söyledikleri şeylerin Allah'da bir eksikliği çağrıştıracak nitelikte olmaması düşüncesinden hareketle ortaya atmışlardır. Eş'arî, burada, Mu'tezilenin Allah'ın niçin "mahluk bir irade" ile mürid olduğunu iddia ettiklerine dair açık bir ipucu vermiyor. Sadece bunun tutarsızlığını ortaya koymaya çalışıyor. Gerçekten de ezeli olarak âlim olanın, ezeli olarak mürid olması, akli olarak yadsınacak bir durum değildir. Çünkü ezeli bilginin en önemli niteliği mutlak oluşudur. Onun aksinin olması düşünülemez. Zaten, ezeli irade bu durumda bir bakıma atıl bir sıfat olarak kalmaktadır. Çünkü herhalükarda ezeli ilim onun fonksiyonunu yerine getirmiş olmaktadır. Filozofların, "Tanrının alemi zorunlu olarak

28 Eş'arî, *Makâlât*, I, 345-346; Eş'arî, *el-İbâne*, 118; Eş'arî, *el-Luma*, 73; el-Abdülillah b. Selman b. Salim el-Ahmedî, *el-Mesâil ve'r-Rasâil*, I, 147; İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'r-Rasâil*, V, 315; Gazzâlî, *Kavâidü'l-Akaid*, 187, dipnot no: 4.

29 Eş'arî, *el-İbâne*, 117-118.

varettiği" iddialarının ve ilahî sıfatları inkar edişlerinin altında yatan sebep de muhtemelen budur.³⁰

Ancak Mu'tezileden bazıları, ilahî iradenin ezeli oluşuna değil, Allah'ın ezeli olarak mürid oluşuna itiraz etmektedirler. Onlar, Allah'ın yaratması, görmesi ve işitmesi gibi subûti (*fiilî, aktif*) sıfatları hakkında da aynı endişeyi taşımaktadırlar. Nitekim Abbad b. Süleyman, "Ben Allah ezeli olarak işiten ve görendir demiyorum. Çünkü bu işitilenin ve görülenin ezeli olmasını gerektirir," demiştir.³¹ Yani onlar, Allah'ın ezeli olarak irade sahibi olduğunu inkar etmiyorlar, sadece bu sıfatın ezeli olarak fonksiyonel olmasına itiraz ediyorlar. Bir bakıma, onlara göre, Allah belli bir zamanda irade etmiş ve dolayısıyla mürid olmuştur. Ancak irade sıfatı Allah'da daha önce de mevcuttur. Eş'arî'nin irade hakkında olmasa da, Allah'ın fiilî sıfatlarından olan hâlık sıfatı hakkında verdiği bir örnek, bize bu konuda ışık tutmaktadır. Abbad b. Süleyman ve diğerleri şöyle söylemişlerdir: "Biz, 'Hâlık ezeldir' diyoruz, yoksa 'yaratıcı olarak ezeldir' demiyoruz."³² Görüldüğü gibi onlar fiilî sıfatların ezeliğini değil, onların ezeli olarak aktif oluşunu inkar ediyorlar.

Burada, irade, kudret vb. fiilî sıfatların ezeli oluşu mantıksal olarak bir problem doğurmamaktadır. Çünkü bir sıfatın kendisiyle fonksiyonu arasındaki fark apaçık ortadır. Mesela, okuma-yazma bilen birisinin, okuyup yazmadığı zaman, bu sıfata sahip olmadığını söyleyemeyiz. Aynı şekilde, bir müridin de irade etmediği zaman, iradesinin olmadığını söylememiz imkansızdır. Ancak ilim sıfatı için aynı şeyleri söylememiz mümkün değildir. Zira irade ve kudret sıfatları uygulamaya yönelik bir sıfat iken, ilim sıfatı karar vermeye ilişkin bir sıfattır.³³ Diğer taraftan ilim olmadan alim olunamayacağı için, ezeli olarak âlim olanın, âlim oluşunu gerektiren ezeli bir ilme sahip olma zorunluluğu vardır. İşte filozofları ve kelimcileri şaşkına çeviren nokta da burasıdır. Bu aşamada, akıl yürütmek gerçekten de zor bir iştir. Zamana ve mekana bağlı (*hadis*) bir ilim için problem yoktur. Ancak sadece Allah'a muhsus olan, zaman ve mekandan bağımsız (*ezeli*) ilme gelince, ondan, doğrudan ilahî takdir, ilahî irade, ilahî kudret ve sonuçta doğal olarak insan hürriyeti etkilenmektedir. Çünkü ilahî ilim mutlaktır. Dolayısıyla onun gerçekleşmesi, felsefî açıdan, gerçekleşmediği takdirde ilahî zatta bir eksikliği gerektireceğinden dolayı zorunlu görülmektedir. Ancak yine de durum o kadar basit değildir. Mesela, bu durumda duanın anlamı ve Hz. Musa'nın arkadaşının bir çocuğu, geleceğine ilişkin ilahî bilgiye göre öldürmesi olayını izah etmemiz

30 Râzî, *Kelama Giriş* (Muhassal), 162-163; bu konuyla ilgili iddialar ve bunlara verilen cevaplar için, bkz., Ahmet Arslan, *Haşiye ala't-Tahafüt Tahlili*, K.T.D. Yay., İst., 1987, 35-63.

31 Eş'arî, *Makâlât*, I, 253.

32 A.g.e., I, 137, 224.

33 Bkz., Atay, *İslam'ın İnanç Esasları*, 89; bu sıfat hakkındaki tartışmalar için özellikle bkz., 89-95.

güçleşmektedir. Bu konuya metafizikî kötülük başlığı altında değindiğimizden, burada tekrar etmeyi gerekli görmüyoruz. Yine, Mu'tezile açısından, Eş'arî'nin işaret etmediği en önemli güçlüklerden birisi de, onların ontolojik açıdan tamamen farklı olan bir varlığa ait sıfatları insanî sıfatlara kıyas ederek açıklamaya çalışmış olmaları, yani gaibi şahide kıyas etmeleridir. Halbuki herşeyden önce, bu kıyaslamaya onların aralarındaki ontolojik eşitsizlik izin vermemektedir. Mesela, Mu'tezilenin söylediği gibi hiçbir zaman hadis bir iradeyi ya da hadis bir kelamı, "bu sıfatların Allah'ın zatının aynı mıdır gayrı mıdır" tartışmaları bir yana, Onun zatıyla birlikte düşünemeyiz. Çünkü Onun zatına bir şeyin eklendiğini, ya da Onda bir şeylerin eksik olduğunu çağrıştıran böyle bir düşünce, sadece bizim görünen aleme ilişkin düşünce alışkanlığımızdan başka bir şey değildir. Daha açıkcası, ilahî irade, ontolojik konumu itibariyle insan aklının kavrayış sınırlarının ötesinde kalan bir konudur. Dolayısıyla biz, burada yapılabilecek en uygun çalışmanın, ilahî sıfatların ontolojik durumlarından ziyade, etkilerinin, özelde insana ve genelde tüm varlığa nasıl yansıdığının araştırılması olduğu kanaatindeyiz. Bunun ötesindeki çabalar, şu ana kadar gördüğümüz gibi tartışmalı ve her ne kadar tamamen çözümlenmiş gibi gösterilse de çözümsüz olarak kalmaya devam edecektir. Bunun insan açısından bir zaaf olarak görülmesi de yanlıştır. Yani insan, metafizik alemin kavramadaki yetkinliğinin eksikliğinden dolayı dogmatik ya da akıl dışı bir varsayıma güven duymakla suçlanamaz. Çünkü burada sözkonusu olan, bilgisizlikten ziyade yetersizliktir. İnsanın bu konudaki eksikliği, metafizikî konuların gerçekliklerine gölge düşürmez. Çünkü bu yetersizlik, aradaki ontolojik farklılığın doğal sonucudur. Bunun böyle olması da gayet makuldür. Aksi takdirde, ilahî zatın varlığı ile diğer tüm varlıkların varlığı eşitlenmiş olurdu. Yani biz ilahî zâtı ya da onun sıfatlarını eşyayı tanıdığımız gibi tanıyabilseydik, onun eşyadan bir farkı kalmazdı. Dolayısıyla bu durumda insanın konumuyla Allah'ın konumu eşitlenmiş olurdu ki, bu durumun uluhiyete ters düştüğünde hiç şüphe yoktur. Tekrar Eş'arîye dönecek olursak, itirazlarını şöyle sürdürmektedir o:

Mu'tezile, küfür ve isyanın Allah'ın egemenliği altında olduğunu ve ancak onları dilemediğini iddia etmekle ve Allah bütün insanların mü'min olmalarını irade ettiği halde (onlardan bazılarının) mü'min olmadıklarını söylemekle, Allah'ın dilediği birçok şeyin olmadığını ve olmamasını dilediği birçok şeyin de olduğunu kabul etmiş olmaktadır... Halbuki bu, müslümanların "Allah'ın olmasını dilediği olur, olmamasını dilediği olmaz" şeklindeki ortak görüşünü inkar etmektir."³⁴

Eş'arî'nin burada, Makalat'ında, Mu'tezilenin irade anlayışına ilişkin detaylı olarak verdiği bilgileri dikkate almadığı gözükmektedir. Herşeyden önce, onlar insanların

34 Eş'arî, el-İbâne, 118.

fiillerine ilişkin iradenin emir anlamına geldiğini kabul etmektedirler.³⁵ Bu açıdan bakıldığında, onun Mu'tezileye yönelttiği bu eleştirilerinde haklı olduğunu söylememiz mümkün değildir. Onun bütün endişesi, herhangi bir şeyin ilahî iradenin dışında kalmasının, Onun zatında bir eksikliği gerektireceğidir. Mesela, ona göre, "kötülüklerin ilahî iradenin dışında kalması bir güçsüzlük ve yoksunluk sıfatıdır. Allah ise, böyle olmaktan yüce ve uludur."³⁶

Maturidîler de Eş'arîlerin, fiilin oluşum sürecindeki tüm faktörlerin Allah tarafından yaratıldığı şeklindeki iddialarına katılır. İbn Hümam'a göre, organların fiillerinin bağlı bulunduğu bütün hareketler, seçme, motivasyon ve eğilim gibi psikolojik fiillerin terkedilmeleri, Allah tarafından yaratılır ve insanın kudretinin bunlar üzerinde hiçbir etkisi yoktur.³⁷ Kısacası, ona göre, fiilin oluşumundaki iç ve dış faktörlerin tümü Allah tarafından yaratılır.³⁸ Ancak İbn Hümam, bu ifadelerin hemen ardından, Hanefîlere göre, "insanın kudretinin azminde odaklandığını ve bunun, Allah'ın, onun iç dünyasındaki fiile yönelten bütün psikolojik faktörleri yarattıktan sonra kesin kararlılık (*azmen musammimen*) olarak ortaya çıktığını, onun, sadece yöneldiği fiili isteyerek, içten (*sadık*) bir yönelişle ona yöneldiğini"³⁹ ifade eder. İşte insanın kudretinin tesir ettiği tek fiili olan bu fiilin ortaya çıkışını ifade ederken o, icad kavramını kullanır. İnsan, bu kararlılığı (*azmî*) varedtiği zaman Allah da onun fiilini yaratır."⁴⁰ Dolayısıyla bu fiil, sırf hareket olması bakımından Allah'a, zina vb. nitelikleri kazanması açısından da insana nisbet edilir. İşte fiil teorisinde, onların Eş'arîlerden ayrıldığı tek nokta burasıdır. Eş'arîler, insanî kudrete hiçbir konuda en küçük bir alan bile tanımazken, onlar, en azından insanın fiile ilişkin kesin kararının kendi kudretinin eseri olduğunu kabul ederler.

Bunları dikkate aldığımızda, Mu'tezilenin de irade konusunda Ehl-i Sünnet'i tam olarak anladığı söylenemez. Çünkü onlar, Eş'arîleri cibrîlikle suçlarken, onların fiil teorilerinin insanı Allah'ın iradesi ve kudreti karşısında tamamen atıl bıraktığı varsayımından hareket ederler. Halbuki Eş'arîler, Allah'ın insanın fiillerini irade ettiğini söylerken, bununla insanın fiillerini öngören ezelî ilahî ilme göre hareket eden ezelî ilahî iradeyi kastederler. Onların bu görüşlerini daha makul bir forma sokan Maturidîler ise, Allah'ın fiilleri irade etmesini, sadece onları yaratmayı irade etmesi 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

35 Eş'arî, *Makâlât*, I, 266-267. Krş., Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VI, (İrâde), 224; Kadı Abdülcebbar, *el-Muhit*, 283-285.

36 Eş'arî, *el-İbâne*, 120.

37 İbn Hümam, *Müsayere*, I, 110; Yazıcıoğlu, *İnsan Hürriyeti*, 49.

38 İbn Hümam, *Müsayere*, I, 110.

39 A.g.y.

40 A.g.e., 111.

gözükmemektedir. Diğer taraftan ilahî ilim konusunda Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet arasında pek de bir fark yoktur. Bunların hepsine göre, ilahî ilim olmuş ve olacak olan tüm olayları kuşatmıştır. Yani onlar, İmam Yahya'nın ilahî ilim formülasyonunda birleşmişlerdir. 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 bilinene doğru koşuştururlar. Kısacası, O kendisine isyan adenin 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 zıttı olan tevbe ve iyiliği yapması da mümkündür."⁴¹ Ancak burada İmam Yahya'nın, Eş'arîler ve Maturidîler'in, fiilin oluşumunda vazgeçilmez bir kavram olarak gördükleri **araz** kavramına yer vermediğinden, imana gücü yetenin küfre de gücü yetebileceğini söyleyerek, onlara nisbetle çok daha olumlu bir tutum takındığını söyleyebiliriz. Halbuki bu ikisine göre, iman kudretiyle küfür kudreti aynı olmadığından, imana gücü yetenin küfre ya da küfre gücü yetenin imana gücü yettiğini söylemek mümkün değildir. Bu bakımdan, Eş'arîler ve Maturidîler'in özgürlük konusundaki çıkmazları, tamamen, katı birer determinist olmalarından değil, fiil teorilerini son derece spekülative bir kavram olan **araz** kavramıyla temellendirmelerinden ya da bu kavrama gereğinden fazla önem atfetmelerinden kaynaklanmaktadır.

Özet olarak söyleyecek olursak, Mu'tezile, insanın sorumluluğunu sağlam bir temele oturtmanın tek çaresinin, onun, fiillerini yaratmaya ilişkin olan ilahî iradede bağımsız olarak, tamamen kendi iradesiyle yaptığının kabul edilmesi olduğu düşüncesindedir. Dolayısıyla onlara göre, kulun iradesi pasif ve atıl bir irade değil, ontolojik olarak bir gerçekliğe sahip olan fonksiyonel bir iradedir. Ayrıca, kula ayırdıkları bu bağımsız alanın, Allah'ın kudretinde hiçbir eksikliğe yolaçmayacağını; çünkü kulun fiillerine ilişkin ilahî iradenin, dileme anlamında değil, emir anlamında olduğunu iddia etmektedirler. Bu bakımdan, insandan kaynaklanan kötülüklerin, ne ilahî iradeyle ne de ilahî kudretle ilintilendirilmesi mümkün değildir. Eş'arîlere göre ise, insan fiillerini kendisi kesbeder, Allah da onun bu kesbini irade eder ve yaratır. 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'arîlerin kesbini ilahî irade ve kudretin kapsamı içinde gördüğü için, onları Cebriyye kategorisinde değerlendirmektedir. Ancak Eş'arîler, kesbin tamamen kula ait olduğunu açıkça

41 İmam Yahya b. el-Hüseyin, *Kitâbu'r-Raddi ve'l-İhticâci ale'l-Hasan b. Muhammed b. el-Hanefiyye*, (Rasâilul-Adl içinde), II, 138.

söylemeseler de, insanın sırf bu yüzden fiillerinden sorumlu olduğunu kesin bir dille vurgulamakla bunu ima etmiş olmaktadırlar. Bunda da en güçlü dayanakları, Allah'ın ezeli ilmiyle kulun önceden nasıl davranacaksa öylece davranacağını bilmesidir. Bu bakımdan, onlar, kulun iradesini ve kudretini tamamen devre dışı bırakarak, her şeyi ilahî irade ve kudrete bağlamakta kendilerini çok rahat hissetmektedirler. Çünkü sonuçta değişen bir şey yoktur; zaten her şey nasıl olacaksa öylece olmakta ve olacaktır. Bir anlamda, eşyanın doğası gereği başka türlü davranma imkan ve ihtimali olmadığı için, Allah onların durumlarını oldukları ve olacakları şekilde bilmektedir. Diğer taraftan ilahî ilim konusunda söylediklerimiz, Maturidîler için de geçerli olmakla birlikte, onlar ilahî irade ile kulun iradesi arasındaki ilişki konusunda Eş'arîler'den farklı bir tutum sergilemişlerdir. Onlara göre, insanın kesin kararı (*azmun musammim*), tamamen kendisine aittir, dolayısıyla o, ilahî irade ve kudretin kapsamının dışında kalmaktadır.⁴² Bu bakımdan, Mu'tezilede olduğu gibi onlarda da insanî irade, ontolojik olarak fonksiyonel bir iradedir. Ancak Maturidîlerin, insanın sorumluluğunu çelişkiye düşmeden izah edebilmek adına cesaretle söylediği bu söz, aslında onların ve Eş'arîlerin 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.

Burada bizim, Eş'arî kelamcıları gibi düşünenlere yöneltebileceğimiz en önemli soru şudur? Eğer insanî irade, ontolojik konumu itibariyle fonksiyonel değilse, Allah'ın onu insana vermesinin manası nedir? Halbuki onlara göre, Allah boş ve saçma işlerle uğraşmaktan münezzehtir. O halde O, bu iradeyi insana boş ve saçma olsun diye vermiş olamaz. Bu nedenle, rahatlıkla şunu söyleyebiliriz ki, ilahî iradenin yeryüzünde işlenen en berbat ve en çirkin kötülüklerle doğrudan hiçbir ilişkisi yoktur. Bunlar tamamen insanın Allah'ın kendisine bahsettiği hür iradesiyle yaptığı seçimlerinden kaynaklanmaktadır. Çünkü insan, bütünüyle ilahî iradenin güdümünde olan mekanik ve otomat bir varlık değil, tam aksine, içerisindeki potansiyellerini gerçekleştirme imkanına sahip olan özgür bir varlıktır. Bu imkanı ve özgürlüğü ona bizzat yaratıcısı vermiştir. Allah'ın insana kendi iradesiyle verdiği bir yetkiyi, ilahî sıfatlara zarar vermemek uğruna, onun elinden alarak, Onu, onun işlediği yüz kızartıcı suçların ve en acımasız cinayetlerin müridi olarak görmek, ne Kur'an'ın ruhuyla ve ne de sağlam akıl ilkeleriyle bağdaşır. Zira hiç kimse, ilahî rahmetin, iyiliğin ve cömertliğin, ilahî irade ve kudretten daha önemsiz olduğunu iddia edemez.

42 İbn Hümmam, *Müsayere*, I, 110-111.

B. KUDRET

Bu başlık altında cevabını arayacağımız temel soruları kısaca şöyle sıralayabiliriz. İnsanın fiillerini bizzat Allah mı yaratmaktadır? Eğer O yaratıyorsa, Onun, insanın küfür, zulüm ve azgınlık gibi kötü fiillerini yaratması, uluhiyetine ve adaletine zarar vermez mi? Diğer taraftan insanın fiilini kendi kudretiyle varetmesi, onun "yaratmada" Allah'a ortak olması anlamına mı gelir? Ayrıca bu ilahî kudrete bir sınırlama getirir mi?

Mu'tezileye göre, tasarruflarından oturup kalkışlarına kadar insanların bütün fiilleri, kendileri tarafından meydana getirilmektedir (*hâdisetün min cihetihim*).⁴³ Burada Kadı Abdülcebbar'ın, "var edilen, meydana getirilen ve yaratılan" anlamında halk kökünden gelen *mühlûkatün* yerine *hadisetün* kavramını kullanması dikkat çekicidir. Başka bir yerde de bu manayı ifade etmek için, *icâd* kavramını kullanmıştır.⁴⁴ Halbuki onun selefleri, genellikle birincisini tercih etmişlerdir. Bunun sebebini, bundan sonra yapılacak olan ayrıntılı açıklamalardan daha iyi anlamamız mümkün olacaktır.

Ancak onlar içerisinde bu görüşe muhalefet eden Mu'tezilîler de vardır. Mesela, Dırar bin Amr, Hafs el Ferd ve En Neccar gibi Mu'tezilîler, fiillerin Allah tarafından yaratıldığı, ancak onların gerçek faillerinin insanlar olduğu görüşündedirler. Yine, onlardan bir kısmı, "Allah'ın fiilleri yaratması, salt fiili yaratmaktan ibarettir demişlerdir."⁴⁵ Bu görüşlerin, Eş'arî'nin muğlak kesb anlayışını bir kenara bırakacak olursak, hemen hemen Ehl-i Sünnet ile aynı olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü onlara göre, de Allah, kulun niyetini ve maksadını değil, sadece niyet ve maksadına uygun olan fiilini yaratmaktadır.⁴⁶ Mu'tezileden Salih Kubbe'nin ise çok daha çarpıcı bir görüşü vardır. Ona göre, "fiillerin Allah tarafından yaratılmasının anlamı, Allah'ın onların isimlerini yaratmasıdır; yoksa, fiilin bizzat kendisini yaratması değildir."⁴⁷ Ayrıca, Eş'arî'den önce, Dırar, fiilin her ne kadar Allah tarafından yaratılmış olsa da kulun kesbi ve fiili olduğunu söylemiştir.⁴⁸ Ancak küçük çapta olan bu ayrılıklar, Mu'tezilenin genel kanaatini etkileyecek boyuta ulaşmamıştır. Şimdi, Eş'arîlerin iddia ettiği gibi⁴⁹, Mu'tezilenin "kul fiilinin halıkıdır" sözüyle Allah'a yaratıcı bir ortak koştukları iddialarının haklı olup olmadığını tetkik edelim. Bunun için, öncelikle Mu'tezilenin "halk" ve "mahluk" kavramlarıyla neyi kastedtiklerini bilmemiz gerekmektedir.

Mu'tezileye göre, **mahluk** kavramı, "sonradan olan (*muhdes*) ın takdir edilmiş (*makdur*) olduğunu" ifade eder. Bu yönüyle o, yanılğı ve şans eseri meydana gelmiş olan

43 Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VIII, 3.

44 Kadı Abdülcebbar, *el-Muhît*, 112.

45 A.g.y.

46 İbn Hümmam, *Müsayere*, I, 111

47 Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VIII, 3-4.

48 Kadı Abdülcebbar, a.g.e., VIII, 4.

49 İsferyânî, *et-Tabsîr*, 59.

fiilden ayrılır.⁵⁰ Ebu Haşim, hâlık'ın hâlık olarak isimlendirilmesinin sebebini izah ederken, Mu'tezilenin kasdettiği bu manaya açıklık getirir. Ona göre, **hâlık**, fiili birtakım hedefleri gözeterek seçmiş olmasından dolayı hâlık olarak isimlendirilmiştir. Dolayısıyla mahluk ismi de halk anlamından hareketle ortaya konmuştur. Halk ve takdir ise irade anlamındadır. Bu bakımdan, mahluk olmadan halk'ın halk olarak nitelendirilmesi mümkün değildir. Çünkü mahluk bulunmadan halktan sözedilemez. Takdir de ancak takdir edilen (*makdur*) in bulunmasıyla halk olarak isimlendirilebilir. Makdur, sadece sonradan olması (*muhdes*) itibariyle mahluktur, ancak o muhdes olduğu halde **mahluk** olmayabilir. Nitekim o (mahluk), makdurun var oluşu üzerinde artık (*zaid*) bir sıfattır.⁵¹ Kadı Abdülcebbar, bu sıfatı çok dikkatli ve ayrıntılı bir şekilde tahlil eder. Çünkü o, muhtemelen üstadlarının, **kul fiilinin hâlıkıdır**, şeklindeki ifadelerinden dolayı aldıkları eleştirileri hak etmedikleri kanaatindedir ve ayrıca bundan büyük bir rahatsızlık duymaktadır. Bu yüzden, bu sıfatın (lügat) anlamından türemiş olmasını çok uzak bir ihtimal olarak görür. O, Ebu Ali el-Cübbâî'nin bu konuda, Cahiliyye döneminin en büyük üç şairinden birisi olan ve hatta Hz. peygamber, Hz. Ömer ve Hz. Osman gibi önemli şahsiyetlerin şiir alanında takdirini kazanmış olan Züheyr b. Ebi Sülma'nın⁵² Herim b. Sinan'ı övmek için söylediği şiirin bir beytini delil olarak göstermesine dikkat çeker. Kendisi de yaygın olan kullanışın bu olduğu kanaatindedir. Bu beytte Züheyr şöyle söylemektedir:

"Sen yaptığın planlarını uyguluyorsun; bazıları ise planlıyor, ancak onu uygulayamıyor."⁵³ Ebu Ali, bu beyitte geçen **halaka** fiilinin, **kaddera** (*ölçtü, biçti, takdir etti*) anlamına geldiğine işaret etmektedir.⁵⁴ Kadı Abdülcebbar, Ebu Haşim'den yaptığı nakilde, "fiilin mahluk olarak nitelendirilmesinin sadece onun failinden yanılığ eseri değil de bir plana (*alâmikdârin*) göre meydana gelmesinden dolayı olduğunu, bu bakımdan lügatçilerin çoğunun Allah'ı murîd olarak nitelendirmediklerini, ancak Onun fiillerini mahluk olarak nitelendirdiklerini"⁵⁵ kaydeder.

50 Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VIII, 162.

51 A.g.y.

52 Züheyr b. Ebi Sülma, *Dıvan*, (yayına hazırlayan; Ömer Faruk et-Tabbâ'), Beyrut, tarihsiz, 5.

53 *Ve le ente tefrî mâ halakte; ve ba'du'l-kavmi yahluku sümme lâ yefrî*. Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VIII, 162; bu beytin anlamı ve zikredildiği şiirin tamamı için bkz., Züheyr, *Dıvan*, 31.

54 Halk kavramının lügatte, bir örneğe göre inşa etmek anlamına geldiği gibi, takdir (planlama, programlama ve önceden belirleme) anlamına geldiğine dair bir çok Kur'an ayetinin (A'raf, 7/54; Mu'minun, 23/14; Ankebut, 29/17; Maide, 5/110) referans gösterilmesinin yanında, konuşma dilinden de bir çok örnek verilmektedir. Mesela, Debbağ (*Sâni'u'l-Edîm*) ve benzeri mesleklerin sahiplerine **hâlık** denmektedir. Çünkü debbağ, önce ölçmekte (*yukaddir*) sonra da biçmektedir. (Bkz., Tacu'l-Arûs, XIII, 121; ayrıca bu anlamı pekiştirmek maksadıyla Züheyr'in şiirinden alıntılanan beytin referans gösterildiği kaynaklar için bkz., *Lisanu'l-Arab*, X, 87; İbn Fâris, *Mekayısu'l-Luğa*, Beyrut, 1991, II, 213-214; İbn Sîde, *el-Muhassas*, Beyrut, tarihsiz, IV, 111).

55 Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VIII, 163.

Bütün bu çıkarsamaların amacı, kulun yaratıcılıkla (*hâlık*) nitelendirilebileceğini ortaya koymaktır. Gerçekten de bu konuda Kadı Abdülcebbar'ın elinde yeterli miktarda dokümanın mevcut olduğunu görmekteyiz. Bunların en çarpıcı olanı, bizzat **halaka** fiilinin kullanıldığı bazı ayetlerdir. İşte bunlardan birkaçı: "... ve yalan uyduruyorsunuz (*tahlukûn*)."⁵⁶ "Takdir edenlerin"⁵⁷ en güzeli olan (*ahsenu'l-halikîn*) Allah'ın şanı ne kadar yücedir!..."⁵⁸ "... Hani çamurdan kuş şekli yapıyordun (*iz yahluku*)."⁵⁹ Ne gariptir ki, bu ayetlerde geçen **halk** kavramının takdir anlamına geldiğini göstermek için, Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile aynı argümanları kullanmaktadırlar.⁶⁰ Ancak Ehl-i Sünnet'in amacı Mu'tezileye koz vermemek, Mu'tezilenin amacı ise kendilerinin yaratma (*halk*) kavramıyla yoktan varetmeyi kasdetmediklerini, aksine onu **ölçüp biçme ve planlama** anlamına gelen takdir anlamında kullandıklarını göstermektir. Burada, Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile arasında, en azından bu konuda var olan çekişmenin bir iletişim eksikliğinden kaynaklandığını görüyoruz. Özellikle Ehl-i Sünnet'in, Mu'tezilenin "kul fiilinin halıkıdır" sözüyle neyi kasteddiklerini iyi anlamadıklarını söyleyebiliriz.

Mu'tezile, bu noktada, "Allah'tan başka yaratıcı (*hâlık*) mı var?"⁶¹ "Hiç yaratan (*yahluku*) yaratmayan (*lâ yahluku*) gibi olur mu?"⁶² gibi ayetlere dayanarak, bu durumu gözardı etmenin doğru olmadığı kanaatindedir. Çünkü onlara göre, böyle bir şey, meseleye mana olarak değil, kavramsal olarak bakmaktan ibarettir. Meseleye mana olarak bakıldığında, insanın da bir şeyi varedeceğini (*yahdusu's-şey'e*), ancak onun bunu palanlayarak (*makduran*) varetteğini; buna karşın Allah'tan başka var edici (*Muhdis*) olmadığının da doğru olduğunu söylemek mümkündür.⁶³ Çünkü plan ve program yapmadan var etmede Allah tektir.

Kadı Abdülcebbar, Eş'arî'nin muğlak bıraktığı kesb kavramına da el atarak, **halk** kavramına daha bir açıklık getirecek izahlarda bulunur. Ona göre, kesb "ister faydalı ister zararlı olsun, başka bir şey vasıtasıyla elde edilen her şeydir." Mesela, bu anlamda tüccarın kazancı kesb olarak isimlendirilmiştir. Yine, Allah cehennem azabına götüren

56 Ankebut, 29/17.

57 Aslında bu ayet, kelimesi kelimesine "yaratıcıların en güzeli" olarak da tercüme edilebilir. Ancak Ehl-i Sünnet, bu ayetin Mu'tezile'nin görüşlerini desteklemediğini göstermek maksadıyla **halk** kavramının aslında **takdir** anlamına geldiğinden, "takdir edenlerin en güzeli" şeklinde anlaşılabileceğini söylemiştir. (Bkz., Bakıllânî, *el-İnsaf*, 208. Kezâ bkz., Suad Yıldırım, *Kur'an'da Uluhiyet*, Kayıhan Yay., 1987, 194).

58 Mu'minun, 23/14.

59 Maide, 5/110. Bu ayetlerin kullanıldığı yer için bkz., Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VIII, 163. Krş., Yazıcıoğlu, *İnsan Hürriyeti*, 129

60 Bakıllânî, *el-İnsaf*, 207-208; Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VIII, 163.

61 Fatır, 35/3.

62 Nahl, 16/17.

63 Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VIII, 163.

şeyleri kesb olarak nitelendirmiştir. Dolayısıyla diyor Kadı Abdülcebbar, bu tarzda meydana gelen fiil de, o fiilin sonucu da kesb olarak isimlendirilmiştir.⁶⁴

Ebu Ali ise iktisabı şöyle tanımlamıştır: "O, kendisiyle özü gereği iyi veya kötü, faydalı veya zararlı, doğru veya yanlış bir sonuç elde edilen fiildir."⁶⁵ Onun açısından elde edilen (*mükteseb*), elde etme işinden (iktisab) farklıdır. Mesela, iktisab, tüccarın ticareti, mal alıp satması gibi şeylerdir. Mükteseb ise onun kazancıdır. Bu bakımdan, onun (*iktisab*) ilahî fiilleri nitelemesi mümkün değildir. Diğer taraftan kulun fiillerinin iktisabla nitelendirilmesi için, fiillerinin faydalı ya da zararlı bir sonucu doğurması gerekmektedir. Bu nedenle, çocukların, uyuyanların ve bilincini kaybetmiş kimselerin hareketleri bu sıfatla nitelendirilemez. Bu tanımdan hareketle Mu'tezile, kazanan (*müktesib*) in fail ve **muhdis** olması gerektiğini savunur. İşte onlar kesbin bu tanımından hareketle, Mücbire'nin, "insan kesbeder, ancak fiilini yapmaz" (*lâ yefalu*) şeklindeki görüşleriyle cehaletlerini sergilediklerini iddia ederler.⁶⁶

Gerçekten de bu garip anlayış, Eş'arî kelamcılarının asla vazgeçemedikleri ve ancak bir türlü açıklığa kavuşturamadıkları temel bir sorun olarak kalmaktadır: Eş'arî'nin, Dırar b. Amr'ın⁶⁷ Mu'tezileden ayrıldığı noktayı izah ederken verdiği bilgileri dikkate aldığımızda, Dırar'ın kendisinden önce bu kavramı kullandığı anlaşılmaktadır. Fiilin oluşumu hakkında şöyle diyor Dırar: "Kulların fiilleri yaratılmıştır ve bir fiilin iki faili vardır. Birisi, onu yaratandır ki, bu Allah'tır, diğeri de onu kazandır ki, bu da insandır..."⁶⁸ Dırar'a göre, Allah da insan da kulun fiillerinin gerçek failidir. Ne var ki, Dırar'ın bu tanımından kesbin tam olarak anlamını çıkarmamız mümkün değildir. Yani burada, kesbin de fiil kategorisine girip girmediği meselesine açıklık getirebilecek kesin bir işaret bulunmamaktadır. Bu yüzden, daha önce de ifade ettiğimiz gibi bir ikileme karşı karşıya kalmaktayız: Eğer kesb de bir fiil ise, o da Allah tarafından yaratılmış demektir. Eğer değilse, ne olduğu açıklık kazanmayan bu kavramın herhalükarda ifade ettiği mananın ilahî yaratışın dışında kalacağı bir gerçektir. Bu kabul edildiği takdirde ise, insanın fiillerinin bizzat kendisi için de aynı durumun söz konusu olma imkanı doğacak; kabul edilmediği zaman da, insanın yaratılmış bir kesble özgür olduğunu savunmak daha da güçleşmiş olacaktır. Çünkü bu durumda insan, sadece olayların geçtiği bir mekan olmaktan öteye geçemeyecektir.

64 A.g.y.

65 Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VIII, 164.

66 A.g.e., VIII, 164-165.

67 Vasil b. Ata (ö. 131/748.)'nin döneminde ortaya çıkmıştır. Bkz., Eş'arî, *Makâlât*, I, 339, dipnot no: 1. Buradan, onun yaklaşık olarak Eş'arî'den iki asır önce yaşadığı anlaşılmaktadır.

68 Eş'arî, *Makâlât*, I, 339. Krş., Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VIII, 4. Kezâ bkz., Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 158, Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, 339; İsferyînî, *et-Tabsir*, 95. Bu düşünce, Mu'tezile'ye göre Allah'a ortak koşmak anlamına gelmektedir. (Bkz., Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 334).

Bu kapalılık ve anlaşılmazlık, Eş'arî'de daha fazla belirginleşecektir. O, kesbi şöyle tanımlar: "Kazanma (*iktisab*) bir şeyin yaratılan (*hadis*) bir kudretle meydana gelmesidir. Bu durumda, o şey, kudretiyle meydana geldiği kimsenin kesbi olur."⁶⁹ Bu tanımı, yukardaki tanımlardan ayıran en belirgin nokta, onlarda kesbin ilahî kudretle bağıntısının ya hiç olmaması ya da dolaylı olmasına rağmen, burada doğrudan bir bağıntı içerisinde olmasıdır. Dolayısıyla kesb -kendisinden ne kastedilmiş olursa olsun-yaratılmış bir kudretin eseridir. O kudreti yaratan ve bu yaratmayı irade eden Allah olduğuna göre, kesbin de irade edeni ve yaratanının Allah olduğunu söylemek durumunda kalınacağı açıkça görülen bir husustur. Ancak Eş'arî, bu noktayı hiç dikkate almadan, kulun kesbettiğini ve sırf bu yüzden de sorumlu olduğunu söylemekle yetinir. Bu durumda, Eş'arî açısından insanın iradesi ve kudreti, hiçbir fonksiyonu olmayan salt isimler olarak kalmaktadır. Bunun en açık kanıtını Eş'arî'nin Luması'nda, ilahî iradeye ilişkin olarak yaptığı değerlendirmelerinde görebiliriz. Ona göre, "zorunlu hareketler, onları gerçekliklerine uygun olarak yapanın Allah olduğuna delalet ederler, yoksa gerçekte Allah'ın da onlarla birlikte hareket ettiğine değil. Çünkü hareket, gerçek faili Allah olduğu halde meydana gelmiştir..."⁷⁰ Kısacası, o, zorunlu hareketlerin gerçek failinin hareketsiz hareket ettirici olan Allah olduğunu vurgulamaktadır. Aslında bu Eş'arîliğin tevellüd teorisinin bir açılımıdır. Yani siz parmağınızı hareket ettirdiğinizde, parmağınızdaki yüzüğün de zorunlu olarak hareket etmesi durumunda, yüzüğün bu hareketinin gerçek faili Allah'tır. Ancak O, onunla birlikte hareket eden değildir.⁷¹ Bu da Eş'arîliğin anlaşılmazlık zincirinin başka bir halkasını oluşturmaktadır.

Bu teorisini Eş'arî, kesb anlayışına da uygular: Ona göre, kesb de "onu gerçekliğine uygun olarak yapan bir faile delalet eder. Ancak bunun, onu gerçekliğine uygun olarak yapanın, onu kesb eden (*el-müktesib*) olduğuna da delalet etmesi gerekmez. Diğer bir ifadeyle, onu gerçekliğine uygun olarak kesb edenin, gerçekliğine uygun olarak yapan (*fail*) olması gerekmez. Çünkü kesb, henüz yaratılmış (*hadis*) bir kudretle gerçekleşmektedir. Halbuki Allah'ın hadis bir kudretle bir şeye kadir olması mümkün değildir. Dolayısıyla O, kesbin gerçek faili olmakla birlikte, onu kesbeden değildir."⁷² İlerde de geniş ölçüde değineceğimiz gibi Eş'arî'nin insanın sorumluluğuna ilişkin tek çıkış noktası burasıdır. Ancak görüldüğü üzere, burada da kesbin anlamı hala açıklık kazanmış değildir. Çünkü bu paragraftan fiilin gerçek faili ile onu kesbedeni arasındaki en önemli ayıracın ne olduğunu tespit etmemiz pek mümkün gözükmemektedir. O, bu konuda makul gerekçeler ileri sürmek yerine, hasımlarının itirazlarının zayıflığını ortaya

69 Eş'arî, Makâlât, I, 339.

70 Eş'arî, el-Luma, 73.

71 Bakıllani, et-Temhid, 334-341; Bağdâdî, Usûlu'd-Din, 137-139.

72 Eş'arî, el-Luma, 73-74.

koymayı tercih eder. Şimdi, onun hasımlarının itirazlarına verdiği cevaplara kısaca bir göz atalım.

O, kulların kazanımlarının Allah tarafından yaratıldığına itiraz edenlere şöyle cevap verir: "Çünkü Allah şöyle buyurmuştur. 'Sizi ve işlediklerinizi Allah yarattı.'⁷³ Yine, şöyle buyurdu. 'Yaptıklarına karşılık (*ceza*) olarak...'⁷⁴ İşlerine ceza gerekli olduğu anda Allah onların işlerinin yaratıcısı idi."⁷⁵ Bu son ayetten Eş'arî'nin nasıl böyle bir anlam çıkardığını anlamak da oldukça güçtür.

Yine, o, "yonttuğunuz bu şeylere mi tapıyorsunuz"⁷⁶, ayetinde, onların elleriyle yonttukları putların kastedildiğini, 'sizi ve işlediklerinizi Allah yarattı' ayetinde de onların işledikleri bu putlara işaret edildiğini ileri sürenlerin bu düşüncelerinin yanlış olduğunu, çünkü putların gerçekte onlar tarafından yontulduğunu, nitekim Allah'ın 'yonttuğunuz putlara mı tapıyorsunuz?' buyruğunun bu manayı gerektirdiğini; ancak odunun gerçekte onlar tarafından işlenmediğini, 'Sizi ve işlediklerinizi Allah yarattı' ayetinin de bu manaya işaret ettiğini⁷⁷ iddia eder. Bu ayet, Eş'arîler ve Maturidîler⁷⁸ tarafından, kulların fiillerinin Allah tarafından yaratıldığına dair en güçlü argümanlardan birisi olarak kabul edilmektedir.

Gerçekten, bu ayeti içerisinde bulunduğu konteksten çıkarıp tek başına değerlendirdiğimizde, Selef'in söylediği gibi⁷⁹, gramatik açıdan uzak bir anlam olarak görülse de kulun tüm fiillerinin Allah tarafından yaratıldığı sonucunu çıkarmamız mümkündür. Ancak kendi konteksi içerisinde ele alırsak, durumun hiç de öyle olmadığı anlaşılır. Zira bir önceki ayet, açık bir şekilde kulun fiillerini kendisinin yaptığını göstermektedir. Hz. İbrahim, halkına "siz kendi yonttuğunuz şeylere mi tapıyorsunuz!"⁸⁰ (*E ta'budûne mâ tünhitûn*) demektedir. Burada o, Allah'ın sizin ellerinizle yarattığı şeylere mi tapıyorsunuz, dememiştir. Aksine, yonttuğunuz şeylere mi tapıyorsunuz, demiştir. Çünkü insan doğal olarak kendi işini kendisinin yaptığının farkındadır. Bir sonraki ayette geçen yaratma kavramı, asla bir fiilin nasıl işlendiğini göstermek için söylenmemiştir. Orada apaçık bir uyarı vardır. Hz. İbrahim "Halbuki sizi ve yaptıklarınızı Allah yaratmıştır" derken, siz zannetmeyin ki, bunları kendiniz yapıyorsunuz, bunları gerçekte yapan Allah'tır, demek istemiyor; tam aksine, siz nasıl olur da Allah'ı bırakıp, varlıklarını Allah'a borçlu olan bu zavallı varlıklara tapıyorsunuz, demek istiyor. Yani buradaki yaratma, yontma ile ilgili değildir. Bilakis yontulmuş putların maddelerinin

73 Saffat, 37/96.

74 Ankebut, 29/14.

75 Eş'arî, el-Luma, 69. Krş., Bakıllânî, el-İnsaf, 201-202.

76 Saffat, 39/95.

77 Eş'arî, el-Luma, 69.

78 Bkz., Yazıcıoğlu, İnsan Hürriyeti, 115 vd.

79 İbn Teymiyye, Mecmuatü'r-Rasâil, IV-V, 317.

80 Saffat, 37/95.

yoktan varlık sahasına Allah tarafından getirildiğine işaret etmektedir. Nitekim (*Vallahü halakakum ve mâ ta'melûn*) ayetindeki "mâ" masdar manasına kullanıldığı gibi "ellezi" (*ism-i mevsûl*) manasına da kullanılır. "Ma"ya, "ellezi" manası verildiğinde, ayetin manası, "Allah sizi ve yaptığınız şeyleri yarattı" demektir. Yani, kendisinden put yaptığınız ağaç, bakır gibi şeyleri Allah yarattı demektir. Taberî'nin Katâde'den naklederek ifade ettiği üzere, ayetten kastedilen mana da budur. Nitekim Katâde (*Ve mâ ta'melûn*) ifadesini, "ellerinizle yaptığınız şeyleri Allah yarattı"⁸¹ şeklinde yorumlamıştır. Kısacası, ayette kastedilen yaratmanın, yontma işiyle değil, yontulan şeylerle ilgili olduğu ilk bakışta daha uygun görünmektedir.⁸² Ayrıca, Eş'arî'nin yontma ile işleme arasında ne gibi bir fark gördüğünü ve bu yüzden, yontmayı insanların gerçek fiilleri olarak kabul ettiği halde, odunları işlemeyi onların gerçek fiilleri olarak kabul etmediğini de gerçekten anlamak zordur. O burada, düştüğü girdabın farkına varmış olacak ki, ayetlerin lafzî manalarını yoruma baş vurmadan kabul eder. Yine, başka bir yerde de hasımlarını, ayetleri zahirî manaları dışında yorumlamakla suçlar: "Allah dileseydi çarpışmazlardı"⁸³ ayetini, "Allah onları çarpışmaktan alıkoymayı dileseydi çarpışmazlardı", şeklinde yorumlayanlara şöyle cevap verir: Niçin ayeti zahirî manasına almadınız da, "Allah herhangi bir şekilde çarpışmanın olmamasını dileseydi çarpışma olmazdı" dediniz? O zaman, sizin "şayet Rabbin dileseydi yeryüzündekilerin hepsi iman ederdi"⁸⁴ ayetini de böyle yorumlamanız gerekir. Eğer, "Allah onları iman etmeye zorlasaydı mü'min olurlardı", dersiniz, zorlama durumunda iman etmeye kadir oldukları gibi küfretmeye de kadir değil midirler? Zorlama olmaksızın iman etmeye güç yetirdikleri gibi zorlamaya rağmen iman etmemeye de güç yetirdikleri halde, zorlamayla iman etmeleri nasıl zorunlu olur? şeklindeki itirazımıza cevap vermeniz gerekir.⁸⁵ Eş'arî, bu bulmaca kabilinden ifadeleriyle, muhtemelen, "zorlama" yoluyla gerçekleşen iman, gerçek anlamda bir iman olamayacağından, bu ayetlerdeki "meşîetin" zorlama anlamında kullanılamayacağını vurgulamaktadır.⁸⁶

Görüldüğü üzere, o, düşüncelerini Mu'tezilîler adına kendi kendine oluşturduğu birtakım kanaatler üzerine oturtmaktadır. Mu'tezilîler, zorlama anında, hele zorlayıcı Allah ise, insanlar onun aksini yapmaya güç yetirir, dememektedirler. Aksine, sadece

81 Taberî, *Câmi'ul-Beyân*, X, 504. Mezheplerin bu konudaki görüşleri için, bkz., M. Sait Yazıcıoğlu, *İnsan Hürriyeti*, 115-122.

82 Yazıcıoğlu, a.g.e., 117,122.

83 Bakara, 2/253.

84 Yunus, 10/99.

85 Eş'arî, *el-Luma*, 57-58.

86 Pezdevî, Mu'tezile'nin bu itirazını şöyle cevaplandırıyor: "Onların ihtiyarı olmaksızın cibr (zorlama) yoluyla Allah'ın onlarda imanı yaratması ve ihtiyarı olarak iman etmeleri için korkutmayla Allah'ın onları icbar etmesi nasıl olur? Onların seçimi olmaksızın Allah'ın onlarda imanı yaratmasıyla o kimseler yönünden bir inanç hasıl olmaz. Buna iman denmez. Çünkü zorlamayla olmuştur..." (Bkz., Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi* (Usûlu'd-Din), (çev., Şerafeddin Gölçük), İst., 1994, 70).

insanların irâdî fiillerinde zorlama altında bulunmadıklarını, bu tür ayetlerin de bunun bir göstergesi olduğunu ifade etmektedirler. Aslında ilahî irade ile yaratma arasında zorunlu bir ilişki olduğunu kabul eden Eş'arî'nin, böyle bir itirazda bulunma hakkı da yoktur. Çünkü bu anlamdaki iradenin nesnesinin meydana gelmesi zorunlu olup onun aksinin gerçekleşmesi mümkün değildir. Zaten, bunu Mu'tezilîler de kabul etmektedirler.⁸⁷ Halbuki herhangi bir şeyi işlemekle, taşı, tahtayı vb. şeyleri işlemek arasında, işlemek yönünden hiçbir fark yoktur. Burada önemli olan, işin kendisi değil, niteliğidir. Dolayısıyla Eş'arî'nin yaptığı gibi garip bir savunma anlayışına sığınmaya gerek yoktur. Putların insanlar tarafından işlenmesinin ya da yontulmasının aynı şeyi ifade ettiğinde şüphe yoktur. İnsan, bir ağacı işleyerek, onun üzerinde çalışarak bir put yapabilir. Burada, işlemek (*amile*) fiili kullanılsaydı, bu, o fiili Allah'ın işlediğini göstermezdi... Ancak insan yoktan bir ağaç ya da odunu meydana getiremez. Dolayısıyla ayette kastedilen, iş değil, işlenen maddelerin yokluktan varlık alanına getirilmiş olmasıdır. Bu tür çıkışların, onun metodundan kaynaklandığını söyleyebiliriz. Çünkü onun delillerinin çoğunluğu benzetmelere ve benzetmelerle yapılan kıyasa (*kıyas-ı temsiliyye*) dayanmaktadır. Halbuki bu, demagojileri de içine alan en zayıf delillendirme türüdür.⁸⁸

Bununla birlikte, bir cedel ustası olan Eş'arî, asıl maharetini kıyas yoluyla getirdiği bu delillerinde gösterir. O, insanların tüm fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını şöyle izah ediyor: "Biz, küfrün ona muhalefet eden kimseler açısından çirkin, kötü, yanlış, çelişkili ve aykırı bir şey olduğunu, imanın ise güzel ve fakat yorucu ve acı verici olduğunu; yine, kafirin küfrün iyi ve gerçek olmasını istediğini ve bunun için çalıştığını, ancak amacına zıt olanın gerçekleştiğini görüyoruz. Ve yine, mü'minin imanın yorucu, acı ve üzüntü verici olmamasını istemesine rağmen, bunun gerçekleşmediğine şahit oluyoruz. O halde, fiili, ancak gerçekleştiği şekilde onu gerçekleştiren bir muhdis meydana getirir. Çünkü fiilin, gerçekleştiği şekliyle, bir var edici olmadan aslına uygun olarak gerçekleşmesi mümkün olsaydı, bir şeyin, onu gerçek olarak var eden bir var edici olmadan gerçekleşmesi mümkün olurdu. Bu doğru olmadığına göre, fiilin, ancak onu aslına uygun olarak var eden bir varlık sayesinde gerçekleştiği ortaya çıkmış olur. Bu varlık, o fiili isteyendir. Çünkü herhangi bir fiilin bir isteyen olmadan gerçekleşmesi mümkün olsa bile, bütün fiillerin böyle olmasından emin olunamaz. Tıpkı bir fiilin, faili olmadan gerçekleşmesi mümkün olduğu takdirde, bütün fiillerin bu kapsama girmesinden emin olunamayacağı gibi. Durum böyle olunca, küfür için onu yanlış ve çirkin olarak var

87 Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VI, (irade) 257.

88 Ahmed Mahmud Suphi, *Fî İlmi'l-Kelam*, II, 79. A. M. Suphi buna, Eş'arî'nin, Mu'tezile'nin "ilahî iradeye bağlı olan iki harekete tek bir hüküm verilirse, niçin biz onları farklı şekillerde isimlendiriyoruz?" sorusuna verdiği cevabı örnek olarak gösterir. Eş'arî, "başkaları için yarattığı fiillerin Allah'a nisbet edilmesi zorunlu değildir; O, hareketi yaratır ve hareketli olarak isimlendirilmez. Çünkü o hareketi başkasının hareketi olarak yaratmıştır. Ancak kul hareketli olarak isimlendirilir..." demektedir. (Bkz., a.g.y.).

eden bir var edici olması zorunludur. Aynı zamanda o, küfrü isteyenidir. Ancak küfrü var edenin, onun güzel doğru ve gerçek olmasını isteyen bir kafir olması asla caiz değildir. Çünkü küfür bunun aksi olarak gerçekleşir... Küfrü, aslına uygun olarak yaratanın kafir olması ve yine imanı aslına uygun olarak yaratanın mü'min olması mümkün olmadığına göre, bunları var edenin ve dileyenin Allah olması zorunludur. Çünkü cisimlerin, kendilerinden başkasında bir şey yapması mümkün olmadığı için, bunları var edenin cisimlerden bir cisim olması mümkün değildir."⁸⁹

Eş'arî'den aktardığımız bu uzun pasajdan, kısaca şu sonucu çıkarmamız mümkündür: Allah, küfrü çirkin, yanlış ve kötü olarak, imanı da iyi ve güzel olarak dilemiş ve yaratmıştır. Dolayısıyla Onun, küfrü küfür olarak dileyip yarattığı için kafir olması gerekmediği gibi imanı iman olarak dileyip yarattığı için de mü'min olması gerekmez. Halbuki kafir küfrün iyi doğru ve gerçek olmasını istediği için -her ne kadar durum bunun aksi olsa da- kafirdir, mü'min de imanı iyi ve doğru olarak istediği için mü'min olur. Bu bakımdan, Eş'arî'ye göre, insan seçebilen, ancak seçimini aslına uygun olarak gerçekleştirebilecek gücü olmayan bir varlık durumundadır. Eş'arî'nin bunun için ileri sürdüğü gerekçesi oldukça ilginçtir. Onun açısından cisimlerin kendilerinden başka varlıklarda herhangi bir şey meydana getirmeleri mümkün değildir. Ancak bu postülayı, en azından iman ve küfür gibi onu doğrudan ilgilendiren hususlara uygulamamız mümkün değildir. Çünkü iman ve küfür, insanın kendi zatında gerçekleşen bir olaydır ve bu olayın gerçekleşmesinde bir payının olduğunu o da kabul etmektedir. Ayrıca, insan iradeli ve hareket alanı son derece geniş olan kompleks bir varlıktır ve bu yüzden, onu sıradan bir cisim gibi görmek olgusal olarak doğru değildir. Dolayısıyla bunun, insanın küfrü ya da imanı gerçekleştirememesi için bir neden olması kabul edilemez. Belki, onun, fiilini gerçekleştirme gücünün olmadığı varsayımı, bunun için daha geçerli bir neden olarak ileri sürülebilirdi. Burada, Eş'arî'yi anlamamız, ancak cedel mantığının bu tür ifadeleri rahatlıkla kullanmaya izin verdiğini düşündüğümüzde mümkün olabilir. Çünkü cedel mantığına göre, hasım bu tür bir yaklaşımla o an için ya ikna olmuş ya da en azından cevapsız kalmışsa, bu, savunulan şeylerin doğruluğu açısından yeterli bir sebeptir.

Diğer taraftan bu konuda onu istitaat hakkındaki görüşleri de bağlamaktadır. Aslında Eş'arî kelamında insanın hürriyeti konusunda, ilahî iradedden sonra gelen en önemli kavramın istitaat kavramı olduğunu söylersek mübalağa etmiş olmayız. Ancak ezeli ilahî ilim, ilahî takdir, ilahî irade ve ilahî kudret zincirinde, istitaat kavramı, sadece insanın ilahî kudret karşısındaki pasif konumunu tespit ve teyid etmek için kullanılmıştır.

⁸⁹ Eş'arî, el-Luma, 71-72.

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi bu kavramın, onun araz teorisiyle de sıkı bir bağlantısı vardır.

İstitaat, "istetâ'a" kökünden gelen bir masdardır. Masdar, failin fiili ve sıfatıdır. Mesela "vurma" (*darb*) vuranın fiilidir. Kırmızılık, kırmızının sıfatı, kızarma da kızarmışın sıfatıdır.⁹⁰ İbn Hazm, fiil ve sıfatın failde ve nitelenen (mevsuf) de bulunan arazlar, masdarların da nesnelerdeki fiiller ve bütün dillerin lügat alimlerine göre isimler olduğunu ifade etmektedir.⁹¹

İstitaat, lügatte, "güç yetirme, kapasite (*üâka*), uğraş (*tetâvu'*) anlamlarına gelir. Mesela, 'bu işi başarmaya kadar uğraş, yani onu başarmayı üstlen (*Tetâvu' li hâze'l-emri hattâ testefi'ahû*) denilir."⁹² İbn Hazm'ın işaret ettiği gibi istitaat, bir araz olması bakımından artar ve eksilir. Mesela, biz, "istitaat istitaatten üstündür veya daha zayıftır", deriz. İstitaat'ın zıttı aczdır. Arazların mutlaka zıtları vardır: Siyah-beyaz, ilim-cehalet, hatırlama-unutma vb. gibi.⁹³ Bu yüzden o, ısrarla istitaatın fiilin oluşumunu sağlayan bütün unsurlar olarak tanımlanmasına karşı çıkar ve onun sadece güç sahibinde (*müstafi'*) bulunan bir araz olduğunu vurgular.⁹⁴ Çünkü o, kelimelerin lügat manalarının dışında kullanılmasına karşıdır.

Eş'arî de fiil teorisini hemen hemen araz anlayışı üzerine kurar. Ona göre, tek bir kudretin, iki irade, iki hareket veya iki benzer şeyi meydana getirmesi mümkün değildir.⁹⁵ Çünkü "tek bir kudret, ancak kendisinin bulunduğu yerde, kendisiyle meydana gelen şeyin kudretidir. Tek bir kudret, iki hareketi meydana getirmiş olsaydı, onları meydana getiren kudretin varlığı, her ikisinin de birlikte olmasını, ya da ard arda olmalarını gerektirirdi. Eğer iki hareketi meydana getiren tek bir kudretle bu iki hareket birlikte meydana gelirse, tek bir yerde, aynı anda iki hareketin birlikte olması gerekir. Bu mümkün olsaydı, iki hareketten birisinin zıddı olan hareketsizliğe dönüşmesi de mümkün olurdu. Bu durumda, herhangi bir mekanda hareket eden bir cevher, aynı mekanda aynı anda sâkin olabilirdi. Halbuki böyle bir şeyin olması imkansızdır. Eğer iki hareketi meydana getiren tek bir kudret, bu iki hareketi ard arda meydana getirirse, bu durumda da kudretin sürekli olmadığı delilini dikkate aldığımızda, fiilin madum olan bir kudretle meydana gelmiş olması gerekir ki, bunun da yanlışlığı ortadadır."⁹⁶

Bu paragraftan da anlaşıldığına göre, Eş'arî, kudretin nesnesini meydana getirmesinin zorunlu olduğunu kabul ettiği gibi her kudretin az çok meydana getirdiği

90 İbn Hazm, *el-Fasl*, III, 39.

91 A.g.y.

92 Cevherî, *es-Sıhah*, III, 1255.

93 İbn Hazm, *el-Fasl*, III, 40.

94 A.g.e., III, 41.

95 Eş'arî, *el-Luma*, 96.

96 A.g.y.

nesneye ait olmasının, onun dışındaki herhangi bir nesneye ait olmamasının da zorunlu olduğunu kabul etmektedir. Çünkü kudret, araz olduğu için sürekli değildir. Dolayısıyla ontolojik olarak, önceki kudret sonrakinin aynısı olamaz. Bu da her nesnenin ayrı bir kudretle meydana geldiğini gösterir. Bu durumda, ortaya şu sonuç çıkar. "İstitaat fiil ile birlikte bulunur ve sadece birlikte bulunduğu fiile aittir. Allah'ın kendisinde bir istitaat yaratmadığı herhangi bir kimsenin, herhangi bir şeyi kesbetmesi imkansızdır. Buna göre, kesbin varlığı, sadece istitaatın varlığına bağlıdır."⁹⁷

Musa b. Meymun (ö.602/1135), Müslümanların çoğunluğunun ve Eş'arîlerin tamamının araz teorilerini zikrederken, insanî fiillerin, bu teorinin kaçınılmaz sonucu olarak nasıl determine edildiğine ilişkin çok güzel bir örnek sunar. Bu örneğe göre, insan yazı yazmak için "kalemi hareket ettirdiği zaman, onu hareket ettiren insan değildir. Çünkü kalemde meydana gelen hareket, Allah'ın kalemde yarattığı bir arazdır. Aynı şekilde, bizim zannımıza göre, kalemi hareket ettiren elin hareketi de Allah'ın elde yarattığı bir arazdır. Allah, (bu olaya ilişkin) tabîî yasalarını (*el-âde*) elin hareketinin kalemin hareketine, onun hareketinde hiçbir etkisi ve sebepliliği söz konusu olmaksızın bitişmesi sûretiyle yürütmektedir. Zira onlara göre, hiçbir araz, kendi mekanının dışına taşamaz."⁹⁸

Bu bilgileri dikkate aldığımızda, Eş'arîler ve bu araz teorisini kabul eden diğer müslüman bilginler adına, insana kendi fiiline ilişkin hiçbir alan kalmamakta, Mustafa Sabiri Efendi'nin ifade ettiği gibi⁹⁹, insan kendisini hür zanneden ve fakat fiillerinde tamamen mecbur olan bir varlık konumuna düşmektedir. Zâten Mustafa Sabri Efendi'ye göre, onun bu zannı, fiilinden mesul olması için yeterli bir sebeptir.¹⁰⁰

Tekrar Eş'arî'ye dönecek olursak, ona göre, fiilin oluşumundaki en önemli unsur kudrettir. Organlar, kudretin bulunduğu mekanlardır. Kudret, bu mekanlarda sürekli olarak yaratılmaktadır. Nitekim o, organların bulunmaması halinde fiilin de bulunmayacağını ileri sürenlere karşı şöyle cevap vermektedir: "Organların bulunmadığı yerde kudret de yoktur. Kudretin bulunmadığı yerde de fiil (*iktisab*) yoktur... Çünkü organlar bulunduğu halde kudretin yokluğundan kaynaklanan acziyetten dolayı (istenilen) kesb gerçekleşmeyebilir."¹⁰¹ Bu anlayışın doğal sonucu olarak Eş'arî, "kafirin imana gücü olmadığı"¹⁰² görüşündedir. Ancak bu durumda o, Allah'ın kullarını güç yetiremeyeceği bir şeyle sorumlu tutmuş olacağı itirazıyla karşı karşıya kalacağının

97 A.g.e., 96-97.

98 Musa b. Meymun, *Delâletü'l-Hâirîn*, (tahkik, Hüseyin Atay), A. Ü. İ. F. Yay., 1993, 207.

99 Musatafa Sabri, *İnsan ve Kader*, 78, 171, 230, 232. Krş., Musatafa Sabri, *Mevkıfu'l-Akl*, III, 346-347.

100 Musatafa Sabri, *Mevkıfu'l-Akl*, III, 445; Musatafa Sabri, *İnsan ve Kader*, 234. Bu konunun geniş bir tartışması için bkz., *Mevkıfu'l-Akl*, III, 390-445.

101 Eş'arî, *el-Lüma*, 97.

102 A.g.e., 99.

farkındadır. O böyle bir itiraza, itirazı yöneltenin niyetine göre farklı cevaplar verir: Eğer kendi dışındaki bir etkenden kaynaklanan güçsüzlüğünden dolayı imana güç yetiremediği kastediliyorsa, cevap, "hayır"dır. Yok, eğer imanı terketmesinden ve onun zıttı olan küfürle meşgul olmasından dolayı güç yetiremediği kastediliyorsa, cevap, "evet"tir.¹⁰³ Yani ona göre, bu güçsüzlük, kulun kendisinin dışında gelişen sebeplerden dolayı değil, bizzat kendi niyeti ve tercihindan dolayı Allah'ın onda iman istitaatını yaratmamasından kaynaklanan bir güçsüzlüktür. Yoksa burada mutlak anlamda bir acizlik sözkonusu değildir. Çünkü Eş'arî'ye göre, bir şeyden aciz olmak, onun zıttından da aciz olmak anlamına gelir. Dolayısıyla bir şeyi terketmekten dolayı aciz olunmaz. O halde Allah, kafiri terketmesinden dolayı onu aciz kaldığı bir şeyle sorumlu tutmuştur, diye itiraz edilemez.¹⁰⁴ Ancak bu durumda da başka bir itirazın yöneltilmesi mümkün olmaktadır. Bir şeyden aciz olan, zıttını yapmaktan da aciz olduğuna göre -ki, Eş'arî'nin bu görüşü araz teorisinden kaynaklanmaktadır- bir şeye kadir olan onun zıttını yapmaya da kadir olabilir. Bu noktadan itibaren o, kendisine özgü cedel mantığını işleterek ilginç bir kıyaslamaya gider. Onun açısından, eğer "bir şeye ait olan kuvvet, acizlik durumuna kıyasla, zıttına da ait olsaydı, bir şeye ait olan yardımın, zıttı için de olması gerekirdi."¹⁰⁵ Gerçekten de bir şeyden aciz olanın, zıttını yapmaktan da aciz olduğunun mantıksal izahını, araz teorisinden bağımsız olarak da yapmak mümkündür. Mesela, bir şeyi kaldırmaya gücü yetmeyenin, doğal olarak onu indirmesi de mümkün değildir. Çünkü birinin olmadığı yerde diğerinin olmaması, birisi için gerekli olan kuvvetin diğeri için de gerekli olmasından dolayıdır. Yani sorun, yapabilirlik imkanı olan kuvvetin bulunmamasındadır. Ancak aynı şeyi, bu işi yapmaya yeterli olan kuvvet için söylememiz mümkün değildir. Nitekim, elli kiloluk bir yükü kaldırabilen bir insanın, onu indirememesi, en azından fiziksel açıdan sözkonusu değildir. Bir yokuşu çıkan birisinin, aynı yokuşu inememesi vb. şeyler de bunun gibidir. Dolayısıyla her ne kadar, Eş'arî araz teorisinin doğal bir sonucu olarak böyle bir kıyaslamayı yanlış bulsa da, araz teorisini geçersiz kılan durumlar açısından, bunun mantıksal ve fiziksel olarak imkansız olduğunu söylememiz mümkün değildir. Bununla birlikte, o kendi bakış açısından haklı görülebilir. Çünkü bir şey için gerekli olan kuvvetin, zıttı veya benzeri olsun, başka bir şey için de gerekli olması, bir araz olan kuvvetin süreksizliğinden dolayı imkansızdır. Yani ona göre, bunun aksi, daha önce de ayrıntılı olarak izah ettiğimiz gibi birbirine zıt iki şeyin aynı anda meydana gelmesi anlamına gelmektedir.

Kısacası, Eş'arî, en azından bu konuda kendi sistemi içerisinde tutarlı görünmektedir. Görüldüğü gibi her şey araz teorisi etrafında dönmektedir. Arazların

103 A.g.y.

104 A.g.e., 99-100.

105 A.g.e., 100.

süreksizliği ve her an yeniden yaratılmaları¹⁰⁶, onun, hasımlarına karşı kendisini savunabileceği en önemli dayanağıdır.

Gerçekten, bu anlayışın, insanın eyleminden önce güç sahibi olduğunu ifade eden Kur'an ayetleri karşısında takınabileceği tavır merak konusudur: Buna bariz bir örnek olarak, "Oraya gitme imkanı bulabilen kimseye (*men istetâ'a ileyhi*) Ka'beyi haccetmesi gereklidir"¹⁰⁷, ayeti gösterilebilir. Eş'arî'ye göre, bu ayette istitaat, azık ve binek gibi malları kapsar, yoksa, burada kastedilen, var olduğunda nesnesinin de var olması gereken bedensel istitaat değildir.¹⁰⁸ Yani bu ayet, istitaatın fiil ile birlikte, o fiil için olduğu tezini çürütmez. Diğer bir ayet ise şöyledir: "Allah'a karşı gelmekten gücünüzün yettiği kadar sakının."¹⁰⁹ Bu ayeti de şöyle yorumlar Eş'arî: "Burada Allah'ın kasdettiği mana, 'güç yetirdiğiniz sürece Allah'tan sakının' şeklindedir. Eğer sakınmaya güçleri varsa, sakınmaları gerekir. Kezâ, onu terketmeye güçleri varsa, yine sakınmaları gerekir. Çünkü onlara takva, ancak onu yapmaya ya da terketmeye güç yetirdiklerinde gereklidir."¹¹⁰ Ancak o, bu ayetin "gücünüzün yettiği şeylerde Allah'tan sakının" anlamına gelebileceğine de işaret etmekten kendisini alamaz. O, "Allah hiç kimseye gücü yetmiyeceği bir şeyi teklif etmez"¹¹¹, ayetini ise şöyle yorumlar: Allah, hiçbir kimseyi, şerre davet eden nefislerin fısıldadığı fikirlerden yoketmekte zorlandığı şeyler hakkında sorumlu tutmaz. Çünkü Allah bunlara önem vermemiş ve nefislerinin davet ettiği kötülükleri işlemedikleri zaman, onlara karşı hoş görülmesi olmuştur. Buna göre, "Allah hiç kimseye gücünün üstünde bir yük yüklemeyiz" ifadesinin, Allah ancak onları güç yetirecekleri şeylerle sorumlu tutar; çünkü Allah'ın kullarına teklif ettiği şeyleri yapmakta bir güçlük çekmezler ve onları yerine getirmekten aciz olmazlar, anlamına gelmektedir...¹¹² Kısacası, Eş'arî'ye göre, bu tür ayetlerin hiçbirisi, istitaatın fiilden önce olduğunu göstermez. Onlardan kastedilen, sadece insanın yapmaya ya da terketmeye gücü olduğu şeylerden sorumlu olduklarıdır. Daha açıkcası, fiilin oluşumu için gerekli olan istitaat, insanın o fiili yapma ya da terketme eğilimine bağlıdır. Öyle anlaşıyor ki, o, bu eğilimin oluşmasında istitaate gerek olmadığı kanaatini taşımaktadır. İstitaat, ancak bu eğilimden sonra devreye girer. Dolayısıyla mesela, bir insan Allah'tan sakınma eğiliminde ne derece başarılıysa, o derece sakınması gerekir. Ancak insanın bu eğilimini istitaatsız olarak nasıl gerçekleştirebildiği hususu onun ve onun gibi düşünenler adına hala bir muamma olarak kalmaya devam etmektedir. Bu açıdan, Eş'arî, rahatlıkla iman

106 Şehristânî, *Nihâyetü'l-Akdam*, 412.

107 Âl-i İmran, 97.

108 Eş'arî, *el-Luma*, 105. Krş., Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi (Usûlu'd-Din)*, 169.

109 Teğabun, 64/16.

110 Eş'arî, *el-Luma*, 106.

111 Bakara, 2/286.

112 *el-Luma*, 107.

istitaatının, Allah'ın bahsettiği bir nimet olduğunu söyleyebilirdi.¹¹³ Buna göre, kafirler, Allah onlardan bu nimeti esirgediği için iman edememişlerdir. Çünkü bir şeye gücü olan, onu yerine getirir. Getirmemişse, ona gücü yok demektir. Mesela, kafirlerin böyle bir gücü olsaydı imana muvaffak olurlardı. O halde Allah, imana güç yetirmeyi sadece mü'minlere bahsetmiştir. Daha açıkcası, mü'minler Allah'ın başarı lütfuyla (*tevfiki*) iman etmişler, kafirler de Onun kendilerini terketmesi (*hızları*) sonucu kafir olmuşlardır.¹¹⁴

Eş'arîlerin, istitaatın fiil ile birlikte olduğu, fiilden önce bulunmadığı ve Allah tarafından sürekli olarak yaratıldığı iddialarının; kısacası, istitaata uyguladıkları araz teorilerinin kaynağı, ezeli ilahî ilme yükledikleri anlamdır. Onlara göre, "Allah kulunu muktedir kılmadan ve onu yaratmadan önce, bilgisi dahilinde olan her şeye güç yetirir ve yarattığı kimseyi ona muktedir kılar."¹¹⁵ İşte sırf bu açıdan, insanın Allah'ın kudreti altında bulunan bir şeyi tek başına icat etmesi imkansızdır.¹¹⁶ Bu konuda, sıkca tekrarlanan delillerden bir tanesi de mükemmel fiillerin, yaratıcılarının ilmine delalet etmesidir. Halbuki uyumlu ve düzenli, sağlam ve mükemmel olan birtakım fiiller, insandan bilinçsiz olduğu halde çıkmaktadır. İnsan, kendisinden çıkan bu fiillerin tüm ayrıntılarını bilmemektedir. Dolayısıyla onun fiillerinin yaratıcısı olduğu iddia edilemez. Bu, Mu'tezile ile Eş'arî arasındaki kavram kargaşasından kaynaklanan oldukça karmaşık bir tartışmadır. Bu konuda, Mu'tezilenin talihsizliği, yanlış anlaşılmasıdır. Cüveynî ve diğerlerinin ileri sürdüğü bu tez, yoktan varetme için geçerlidir. Ancak Mu'tezile hiçbir zaman kulların fiilleri hakkında yoktan varetme anlamındaki bir yaratmayı kasdetmemiştir.

Görülüyor ki, Eş'arîliğe göre, hadis kudret kavramı, sadece kazanımla¹¹⁷ (*kesb*) elde edileni zorunlu olandan ayırdetmek için kullanılmaktadır. Gerçekte, oluşu ve özlerin varlığını sadece Allah bilir ve gerçekleştirir. Mecazi olarak ifade edilen bu yaratılmış kudretin, gerçekte hiçbir etkisi yoktur. Râzîye göre, bu, bütün mümkünlerin Allah'ın kudretiyle meydana geldiği¹¹⁸ şeklindeki bir prensibe dayanmaktadır. Onlara göre, bu, sadece mantıksal bir çıkarım değil, aynı zamanda temeli Kur'an'a dayanan bir gerçekliktir de. Eş'arî ve takipçilerinin, bu konuda referans gösterdikleri en önemli ayet şudur: "Allah

113 Eş'arî, *el-İbâne*, 129.

114 A.g.y.

115 Cüveynî, *el-İrşad*, 188-189.

116 Cüveynî, *el-İrşad*, 190; bu konudaki delillerin ayrıntıları için bkz., a.g.e., 188-210; Eş'arî, *el-Luma*, 93-114; Râzî, *Kelama Giriş* (Muhassal), 190; Râzî, *el-Erbain*, I, 323-324.

117 Kesb'in Eş'arî kelimasında tam karşılığını vermemiz mümkün olmadığı için, lügat anlamı olan "kazanım" sözcüğüyle karşıladık. Tam olarak hür bir seçimle yapıp yapılmadığı kestirilemeyen bu işin, gerçekten tam bir eylem niteliği taşıdığını söylememiz mümkün gözükmemektedir. Dolayısıyla onun kelim dilindeki en yakın karşılığının, Maturidî kelim literatüründeki, "cüzî irade" olması pek muhtemeldir.

118 Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, IX, 75; Râzî, *el-Erbain*, I, 333. Bu prensibin mantıksal delilleri için bkz., *el-Metâlibu'l-Âliye*, IX, 75-110; Râzî, *Kelama Giriş* (Muhassal), 67-65.

her şeye kadirdir."¹¹⁹ İnsanın kudreti altında olan da bir şey olduğuna ve gerçekte bu da Allah'ın kudretiyle var olduğuna, dolayısıyla onun fiillerini haricî bir güç meydana getirdiğine göre, onun hür ve fiillerinden sorumlu olmasının gerekçesinin Eş'arîlik'de, sadece zihinsel bir çabayla kararlaştırılan eyleme yönelme olarak nitelendirebileceğimiz **kesb** yeteneği olduğu söylenebilir.¹²⁰ Râzî de aynı varsayımdan hareket eder. Ancak onun, Mu'tezilenin insanın hür olduğuna ilişkin ileri sürdüğü naklî delillerden¹²¹, insanın kendi işlerini var edeceği hükmünü çıkarmak bir yana, daha ılımlı sonuçları bile çıkarmaya tahammülü yoktur. Mesela, bunlardan bir tanesi kesbe getirilen yorumdur: "İnsan taate azmettiği zaman, Allah Teala onu yaratır; isyana azmettiği zaman da onu yaratır. İşte bu esasa göre, insan var eden değilken var eden gibi olur... Diğer taraftan her ne kadar işin kendisi Allah'ın kudreti ile oluyorsa da itaat ve isyan olması, o kudretle var olan bir nitelik olup, bu da insanın kudreti ile meydana gelmektedir."¹²² İşte Râzî, kesbi nisbeten ılımlı bir şekilde izah eden bu ifadelerle bile iltifat etmez. Burada, dikkatimizi çeken husus, fiillerin insanın kudretiyle meydana gelmesini reddeden Râzî'nin, bu anlayışın kaçınılmaz sonucu olarak, onların taat ve isyan niteliğini kazanmalarının da bu kudretle olmasını yadsımak zorunda kalmasıdır.

Ancak İbn Teymiyye açısından, bu son derece temelsiz bir iddiadır. Çünkü ona göre, Eş'arîler, "kulun kudretinin nesnesi (*makduru*) nin meydana gelmesinde hiçbir etkisi olmadığı gibi onun sıfatlarından herhangi birinde de etkisi yoktur, bu konuda Allah'ın adeti, insanın kudretinin nesnesini o kudretle birlikte yaratması şeklinde işler; bu durumda fiil Allah tarafından yaratılmış ve yoktan varlık sahasına getirilmiş, kul tarafından ise, kudretiyle birlikte gerçekleşebilmesi için kazanılmış olur', demek suretiyle cebre meyletmişlerdir. Onlar yine şöyle demişlerdir: 'Kul fiillerinin ne var edicisi ne de icad edicisidir.' Buna rağmen bir de şöyle söylüyorlar: 'Ancak biz bununla mutlak bir cebri de ifade etmek istemiyoruz. Tam aksine kulun hadis bir kudretinin olduğunu söylüyoruz. Cebri ise, kulun hiçbir kudreti olmadığını söylüyor'."¹²³

Böyle bir kesb ve kudret anlayışının, her ne kadar Selef'i taklîd etmekten kendisini kurtaramasa da her şeyi Kur'an çerçevesinde çözmeye çalışan İbn Teymiyye'yi ikna etmesi mümkün değildi. Çünkü o, fiilden önce bulunmayan, ancak fiil ile birlikte yaratılan bir kudretin, kulun kendi kudreti olamayacağına farkındaydı ve bu yüzden de onların, insanların şu itirazına maruz kaldıklarına işaret etti: "Bu, insanın kazanmış olmasıyla, yapmış, ortaya çıkarmış, üretmiş vs. olması arasında bir ayrım yapmayı gerektirmez. Onun yapması, ortaya çıkarması ve üretmesi de kudret mahallinde bulunan

119 Bakara, 2/20.

120 Eş'arî, el-Luma, 99.

121 Râzî, Kelama Giriş (Muhassal), 191-196; Râzî, el-Metalib, IX, 299-355.

122 Râzî, Kelama Giriş (Muhassal), 195.

123 İbn Teymiyye, Mecmuatü'r-Rasâil, IV-V, 315.

hadis bir kudretle makdurdur. Aslında bu gerçek bir fark değildir. Çünkü nesnenin kudret mahallinde olması ya da olmaması, kudretin bunda etkili olduğu anlamına gelmez."¹²⁴

Burada İbn Teymiyye'nin, Allah'ın kulların fiillerini yaratmasını Eş'arî'de olduğu gibi doğrudan bir yaratma yerine dolaylı bir yaratma anlamında değerlendirdiği görülmektedir. Yani ona göre, insan, fiilini Allah'ın kendisinde ondan önce yaratmış olduğu bir kudretle yapmaktadır. Aslında bu anlayışın, daha önce de gördüğümüz gibi Mu'tezilî anlayıştan pek bir farkı yoktur.

Maturidîler de, bu noktada Eş'arîlere göre, çok daha açık olmalarına rağmen, insanın gücünü, ontolojik açıdan ondan ayrı bir unsur olarak görmek zorunda kalmışlardır. Çünkü bu, insanın fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını kabul etmenin doğal bir sonucudur. Onlara göre, istitaat iki unsurun birleşmesinden oluşur. **Birincisi**, sebeplerin sağlamlığı ve aletlerin uygunluğudur. Bu, fiilden öncedir ve Allah'ın kuluna bir nimetidir. Ancak o, her ne kadar fiil onsuz gerçekleşemezse de fiilin gerçek sebebi değildir.¹²⁵ Kısacası, o, hür iradenin seçtiği fiili yapmaya hazırlık olarak da tanımlanır.¹²⁶ **İkincisi**, "Allah'ın canlılarda, ihtiyari fiillerini yapmak için yarattığı bir arazdır. İşte fiilin sebebi budur. Diğer bir ifadeyle o, fiilin kendisiyle birlikte meydana geldiği şeydir."¹²⁷

Onların, istitaatın bu ikinci unsuruna referans olarak kullandıkları ayetlere baktığımızda, bu konudaki düşüncelerinin ne kadar zorlama olduğunu görmemiz mümkündür. Allah şöyle buyuruyor: "Onlar, hem işitmeye tahammül etmiyorlardı hem de görmüyorlardı."¹²⁸ Onlara göre, Allah burada sebeplerin ve aletlerin yokluğunu değil, kudretin yokluğunu kasdetmiştir.¹²⁹ Halbuki bu ayeti kendi konteksi içerisinde değerlendirdiğimizde, orada kastedilenin fiziksel anlamda bir görme değil, psikolojik bir durum olduğu açıkça görülür. Onlar, görme kudretlerinin eksikliğinden dolayı değil, psikolojik birtakım faktörlerin etkisiyle gerçeği göremiyorlar. Aynı surede geçen diğer bir ayete baktığımızda, bunun böyle olduğunu daha net bir şekilde görebiliriz. Allah şöyle buyuruyor: "Bu iki zümrenin hali, körle sağır ve görenle işiten gibidir. Hiç bunlar bir olur mu? Artık düşünmez misiniz siz?" Yani buradaki görmenin ya da işitmenin, görme veya işitme organıyla doğrudan hiçbir alakasının olmadığı açıktır. Zaten, Nesefî de şu ifadesiyle bunu bir anlamda kabul etmiş görünmektedir. "Kudretin, sebeplerin tamlığı ve aletlerin sıhhatli oluşuna rağmen yokluğu, kafirlerin kendilerine emredilenden başka

124 A.g.e., VI-V, 315-316.

125 Maturidî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 256; Nesefî, *Tabsıra*, II, 541.

126 Nesefî, *Tabsıra*, II, 541.

127 Maturidî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 256; Nesefî, *Tabsıra*, II, 541.

128 Hud, 11/20.

129 Maturidî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 258; Nesefî, *Tabsıra*, II, 542.

şeylerle uğraşarak onu zayetmeleri sebebiyledir."¹³⁰ Ancak herhalükarda bu kudret, insanın kendisine ait değildir. Çünkü "o bir arazdır. Arazlar ise sürekli değildir. Bu durumda, o, fiilden önce bulunmuş olsaydı, var oluşlarının ikinci anında bulunamadıklarından, fiilin gerçekleşmesi esnasında yok olurlardı. Dolayısıyla fiil kudretsiz meydana gelmiş olurdu. Ancak bu, hiçbir akıllı kimsenin iddia edemeyeceği bir husustur."¹³¹ Halbuki kudret, yanıp sönen bir ampul gibi sürekli değişen bir araz olarak değil de süreklilik arzeden fiziksel bir güç olarak kabul edildiğinde, daha farklı bir sonuca varmak mümkündür. O zaman kafir, kendisinde potansiyel olarak bulunan kudreti, iman fiili için değil de küfür fiili için kullanan kimse olur. Çünkü bu durumda, kudret bir araç olmakta ve kötü fiil için de iyi fiil için de kullanılması mümkün olmaktadır: Bıçak, ekmek kesmek için kullanılabildiği gibi insanları yaralamak ve hatta öldürmek için de kullanılabilir. Kudret de böyle düşünülebilir ve o zaman, araz teorisi üzerine bina edilen tüm fiil teorileri, tamamen geçersiz kalır. Bu bakımdan, fiil teorileri, kudret tanımına göre değişen bir konu olma özelliği taşımaktadır. Nitekim klasik kelim içerisindeki fiil teorileri, fiile ilişkin kudretin araz olarak kabul edilmesinin doğurduğu güçlükler içerisinde bağlanmış ve çok karmaşık bir forma bürünmüştür. Tabî, bu anlayış, konuyla ilgili ayetlerin yorumunda da etkili olunca, herkes kendisine uygun bir yorum yapma imkanı bulabilmiştir. Sonuçta Kur'an, hem Ehl-i Sünnet'in hem de Mu'tezilenin haklılığını gösterir pozisyona getirilmiştir.

Bununla birlikte, Maturidîler içerisindeki önemli kelimcilerden birisi olan İbn Hümmam, onların bu konuda içerisine düştükleri güçlüğü farketmiş ve bu yüzden, kulun kudretinin tamamen etkisiz olduğunu iddia etmenin doğuracağı sakıncaları dile getirerek Mu'tezilenin pek de haksız olmadığını gösteren açıklamalarda bulunmuştur: Ona göre, "Allah insana iyi ve kötü fiilleri tanıtır. Sonra, onda bu fiilleri yapma veya yapmamaya imkan veren bir kudret yaratır. Mükafat vadederek iyiyi yapmasını, ceza ile korkutarak da kötü şeylerden sakınmasını ondan ister. Allah'ın bütün bunlar için insana kudret ve imkan vermesi, Onun uluhiyetine gölge düşürmez. Nasıl ki kendi bilgisi dahilinde olan şeylerden bize de bildirmesi Onun bilgisine zarar vermiyorsa, bize verdiği kudret dolayısıyla Onun kudretine de bir hanel gelmez."¹³² O, insanın bir güç ve kuvvetinin bulunduğu bilincine sahip olduğundan hareket ederek Mu'tezilî anlayışı paylaşmaktadır. "Allah'ın, fiiller için insana ait bir kudret yarattığında hiç şüphe yoktur. Bu bakımdan, biz, hissi olarak güç yetirilerek yapılan hareketle zorunlu olarak yapılan hareketi ayırd ederiz."¹³³ Bu nedenle, yaratmayla ilgili ayetlerin, "insanın ihtiyari fiillerinin dışındaki

130 Nesefî, *Tabsıra*, II, 542.

131 A.g.e., II, 560.

132 Yazıcıoğlu, *İnsan Hürriyeti*, 49. Krş., İbn Hümmam, *Müsayere*, I, 107-108.

133 İbn Hümmam, *Müsayere*, I, 98.

fiillere tahsis edilmesinin gerekliliğine" işaret ediyor İbn Hümmam.¹³⁴ Ona göre, insanlar ihtiyari fiillerini yaratılmış kudretleriyle kendileri var ederler. Bunun en açık kanıtı, psikolojik olarak (*bi'l-vidân*), insanın kendisine ait bir kudretin bulunduğu bilincinde olmasıdır. Diğer taraftan kudretin en belirgin özelliği etkili olmasıdır. Kısacası, kudret, iradenin uygun gördüğü şeye etki eden bir niteliktir. O halde, tek bir eserde iki bağımsız kudretin birden etkili olması imkansızdır. Buna göre, insanlar fiillerini yaratılmış kudretleriyle bağımsız olarak kendileri yaparlar. Nitekim o, insanın fiilini tek başına yapması konusunda, Mu'tezile ve filozofların görüşleriyle kendi görüşleri arasında bir fark bulunmadığını açık bir dille ifade eder. Onlar arasında, bu konuya ilişkin olarak ortaya çıkan tek fark, sadece kudretin nasıl oluştuğu noktasındadır. Mu'tezileye göre, kudret, Allah'ın kendi ihtiyariyle yoktan varetmesi sonucu meydana gelmiştir. Filizoflara göre ise, Allah kudreti zâtı gereği zorunlu olarak varetmiştir.¹³⁵ Ancak o, burada, naslar açısından bir güçlüğün bulunduğu da farkındadır. İşte sırf bu nedenle, insanların fiillerinde bağımsız olduğunun kabul edilebilmesi için, nasların tahsis edilmesi gerektiğini söylemek zorunda kalmıştır. Aksi takdirde, fiillerin Allah'ın yaratmasıyla varedilmesi, salt cebir anlamına gelir. Çünkü bundan maksat, insanın fiilini meydana getirmede kudretinin hiçbir etkisinin bulunmadığını ortaya koymaktır. Bu durumda ise, emir ve nehyin bir anlamı kalmaz. Zira kişiye yerine getirmesi imkansız olan bir eylemi yapmasını emretmenin bir manası yoktur. Bunu yapmak, cansız bir maddeden yürümesini istemek gibidir.¹³⁶ Bununla birlikte, ona göre, insanın kudretinin fiile ilişkin bütün süreçlerde değil, sadece onun kesin kararını varetmede fonksiyonel olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü o, bu ifadelerin hemen ardından, yukarda işaret ettiğimiz gibi insanın fiiline ilişkin psikolojik ve fizyolojik bütün süreçlerin Allah tarafından yaratıldığını söylemekte ve bundan sadece onun kesin kararını istisna etmektedir.

Gazzâlî ise, Ehl-i Sünnet açısından bunu şöyle savunur: "Yaratma, ikinci sebebin ortaya çıkmasıdır. Mesela, hareket, insana ait bir nitelik olduğu gibi Allah'ın da yaratmasıdır. Ancak onun, insanın kudretine de nisbeti vardır ve bu nisbet bakımından o (hareket), kesb olarak isimlendirilmiştir." Buradan, Gazzâlî'ye göre, insanın kudretinin, sadece dileme gücü olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Sonra, Gazzâlî'ye göre, "her şeyden önce, kudretin nesnesiyle ilişkisinin, sadece yaratma bakımından olması zorunlu değildir. Çünkü Allah'ın kudreti, ezelde ilmiyle ilişkili olduğu halde, bu ilişkiden dolayı yaratma (*ihтира*) gerçekleşmemiştir. O halde, kudretin ilimle, ezelde ve yaratma anında başka türlü bir ilişkisi vardır. Bu durumda, kudretin sadece nesnesini gerçekleştirmeye tahsis edilmesi yanlıştır. Dolayısıyla bu, mutlak cebri gerektirmez. Çünkü hareket insanın

134 A.g.e., I, 99.

135 A.g.y.

136 A.g.e., I, 99-100.

kudretiyle ilintilidir ve onun ihtiyarı altındadır."¹³⁷ İşte Gazzâlî'ye göre, kesb denilen şeyin aslı budur. İnsan, dileme gücüyle hür olarak hareketi irade eder, bu kesbtir; Allah da onu yaratır, bu da fiilin gerçekleşmesidir. Ancak İbn Hümmam, buna itiraz eder. Ona göre, böyle bir şeyin, yani insanın kudretinin hareketle ilintisinin tesir bakımından olmadığını söylemek, hiçbir manası olmayan lafızlardan oluşan soyut bir kesb anlamına gelir. Çünkü diyor o, "biz, Arap lügatçileri olarak kesbden bir sonuç elde etmeyi (*tahsil*) anlıyoruz. Yok olan bir fiilin tahsili ise, onu varlık alanına getirmekten başka bir şey değildir. Bu da fiilin icadıdır. Sizin, yaratılmış kudretin (nesnesiyle) ilintisi, kadim kudretin ezeldeki ilintisi gibi etkisiz bir ilintidir demenize gelince, bu mümkün değildir. Çünkü böyle bir ilintinin manası, onun nesnelerinin, zamanı gelince onun tesiriyle varedilmeleri bakımından kendisine nisbetinden ibarettir. Bu bakımdan, kudret, ancak bir şeyin iradeye uygun olarak gerçekleşmesine tesir eder. İradenin bir şeyle ilintisi ise, onun vaktini belirlemektir."¹³⁸ Halbuki diyor İbn Hümmam, "Eş'arîlere göre, yaratılmış kudret için böyle bir şeyin düşünülmesi mümkün değildir. Çünkü o fiil ile birlikte. Onun fiille ilintisi, ancak tesir bakımından olur. Sizin söylediğinizi kabul etsek bile, bu sizin nasların tahsis ifade edenlerini genel anlam ifade edenler içerisine alarak, her var olanın yaratma bakımından Allah'a dayandırılması şeklindeki iddianızın geçerliliği açısından yeterli değildir. Çünkü genel anlamları esas almak, sadece onun tahsisi gerekli olmadığı zaman mümkündür. Ancak burada, salt cebrin, emri ve nehyi ortadan kaldırmasından dolayı insanların fiillerinin genellik ifade eden bu ayetlerin dışında bırakılması gerekir. Zira bir şeyi yapması emredilen, ya da bir şeyi yapması yasaklanan bir mükellefin kudretinin, o işi yapmada bir etkisi yoksa, bu salt cebri gerektirir."¹³⁹

Biz, bu karmaşık yapının içerisinden çıkabilmenin, özellikle Kur'an ayetlerinin görünüşte çelişkili olduğu izlenimini doğurduğu sıkıntıdan kurtulma açısından, konuyla ilgili ayetlerin, herkesin üzerinde ittifak ettiği husus olan "insanın özgürlüğü" gerçeğinin dikkate alınarak yorumlanmasıyla mümkün olacağı kanaatindeyiz. Yani konuyu, Allah'dan insana doğru değil de, insandan Allah'a doğru bir seyir içerisinde değerlendirmemiz, bizi daha tutarlı bir sonuca götürebilir. Mesela, Allah'ın kudretinin mahiyetinden önce, kendi kudretimizin mahiyetini araştırmalı ve bir kudret sahibi olup olmadığımızı test etmeliyiz. Çünkü kendi kudretimizle bir şeyler var ettiğimiz düşüncesinin Allah'ın kudretine zarar vereceği endişesi insanî tecrübeyi dikkate almamaktan kaynaklanmaktadır. Nitekim Allah'ta bulunan birtakım niteliklerin insanda da bulunduğunu, mesela, işitme ve görmenin hem Allah'da hem de insanda bulunan ortak bir nitelik olduğunu bilmekteyiz. Ancak elbette ki bunlar, ontolojik açıdan asla aynı

137 A.g.e., I, 100.

138 A.g.e., I, 100-101.

139 A.g.e., I, 101-106.

mahiyette değildirler. Allah'ın işitmesi ve görmesi mutlak ve sınırsızdır. İnsandaki ise, sınırlıdır. Aynı şeyi, kudret için de düşünmemizi engelleyecek hiç bir sebep gözükmemektedir. Nasıl ki görmemizin ve işitmemizin, hatta bilmemizin, Allah'ın işitmesine görmesine ve bilmesine bir eksiklik getirdiğini söyleyemiyorsak, kudretimizin de onun kudretine bir sınırlılık getirdiğini söyleyemeyiz. Sonuçta, kudretimiz de işitmemiz ve görmemiz gibi Onun kudretinin eseridir. Ancak kudretimiz, ontolojik olarak, gözümüz ve kulağımız gibi varlığımızı oluşturan unsurlardan bir tanesidir. Bize nisbetle gözümüz ve kulağımız ne ise, kudretimiz de o olmalıdır. Meseleyi ortaya böyle koyduğumuz takdirde, ne ilahî Zat'ın niteliklerine ne de insanın hürriyetine bir zarar gelmesi söz konusu olmaz.

Bu bakımdan, Ehl-i Sünnet'in, kulun fiilini tamamen kendisi yaptığı takdirde ilahî kudretin zarar göreceği endişesi yersiz görünmektedir. Çünkü insan, kendisinde olan bir kudretle fiilini yapmaktadır. O bu kudreti yoktan vareden 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 zâtta 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 yaktır. Dolayısıyla Ehl-i Sünnet'in bu endişesi, onların araz görüşlerinden kaynaklanmaktadır. Yoksa vardıkları sonuç, metafizikî bir zorunluluktan kaynaklanan kaçınılmaz bir sonuç değildir. Yani onların bu iddiaları, tamamen soyut bir kavram üzerine bina edilmiştir. İbn Kayyim el-Cevziyye, Eş'arîlere 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."¹⁴⁰

140 İbn Kayyim el-Cevziyye, Şifâ'u'l-Alîl, 334.

Bu bakımdan, Mu'tezilenin 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 sıkıştırmaya ve ne de bunun aksi düşünüldüğünde ilahî kudretin zarar göreceği endişesini taşımaya gerek vardır. Aslında, her şeyin varlığını sürdürebilmesi için sürekli yaratılmaya ihtiyaç duyduğu şeklindeki bir düşünce, evrendeki nedenselliği kökünden yıkmaktadır. Halbuki bu, tecrübeye tamamen ters düşen bir anlayıştır. Herkes, açık bir şekilde tabiatla bir neden-sonuç ilişkisinin sürüp gittiğinin farkındadır. Bu varlığın doğasında olan ilahî bir kanundur ve ayrıca, İbn Kayyım'ın da işaret ettiği gibi Kur'an da evrende nedensellik ilkesinin hakim olduğunu açık bir şekilde vurgulamaktadır. Dolayısıyla mesele sırf ilahî bir sıfatın atıl kalması ya da zarar görmesi ise, Ehl-i Sünnet'in bu anlayışıyla ilahî hikmet ve sanatın zarar gördüğünü iddia etmek, hatta ilahî iradenin bile bundan etkilenebileceğini ileri sürmek 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?

Sonuç olarak söylemek gerekirse, psikolojik verilere göre davranışın biyolojik ve psikolojik olmak üzere iki esas temeli vardır. Davranışlar bu iki temel üzerinde gerçekleşmektedir.¹⁴¹ Buna karşın, klasik kalamî anlayış çerçevesinde bunların hiçbir geçerliliği yoktur. Çünkü orada her şey otonom bir yaratma sistemine bağlanmıştır. Dolayısıyla onlara göre, kulun iyi fiillerinin yanında, küfür, zulüm, haksızlık, dolandırıcılık, hayasızlık ve fuhşiyat gibi tüm kötü fiillerini Allah yaratmaktadır. Ancak Mu'tezile ve kısmen de Selefi düşüncenin önderlerinden olan İbn Teymiyye gibi buna karşı çıkan kelamcılar, insanın, fiillerini Allah tarafından kendisine verilen potansiyel bir gücü (*hadis kudret*) kullanarak yaptığını savunmuşlardır. Dolayısıyla bu kelamcılara göre, ilahî kudretin kulun bu türden çirkin ve kötü fiilleriyle doğrudan bir ilintisi yoktur. İnsan, ontolojik konumu itibarıyla özgür ve fonksiyonel olan iradesinin yöneldiği tüm fiillerini, yine ontolojik olarak kendisine ait olan bağımsız ve fonksiyonel bir kudretle varetmektedir. Ancak bu kudretin oluşum ve gelişim yasalarını belirleyen ve onları yoktan vareden Allah'tır.

141 Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı*, 51-95; 229-258.

II. HÜRRİYET TEORİLERİ AÇISINDAN

Allah'ın, bütün olayları ezeli ilmine göre önceden takdir ettiğini ve zamanı gelince, bunların hepsini irade edip yarattığını kabul eden; bu çerçeve içerisinde insana sadece edinme, kazanma ve dileme diyebileceğimiz bir fonksiyon yükleyen, ancak onun bu fonksiyonunu nasıl gerçekleştirdiği noktasında da son derece tartışmalı tezler ileri süren çoğu kelamcının, insan hürriyeti konusundaki görüşlerini, onların bu konudaki tezlerinden haberdar olmayan birisinin doğru olarak tahmin etmesi mümkün gözükmemektedir. Çünkü bu anlayıştan hareketle akla gelebilecek ilk sonuç, insanın hür olmadığı fikri olacaktır. İşte en azından bazı noktalarda, özellikle Eş'arî kelamının haklı olarak anlaşılmazlıkla itham edilmesinin pek de abartılı bir iddia olmadığını gösteren temel noktalardan birisi de budur. Nitekim Eş'arîler, ilahî takdir ve ilahî irade hakkında yaptıkları bütün bu spekülasyonlardan çıkabilecek doğal sonuç yerine, bunun tam aksi olan, insanın hür olduğu ve fiillerinden sorumlu olduğu neticesini çıkarmaktadırlar. Aslında dindar olan bu kişilerin başka türlü düşünceleri de mümkün değildi. Ancak dışardan bakan bir kimse için, asıl merak edilecek konu, onların bu irade ve kudret anlayışlarıyla insanın hür olduğu fikrini nasıl bağdaştırdıkları konusudur. Maturidîlerin ise, bu konuda onlardan farklı olarak yaptıkları tek şey, bu yaygın olan genel görüşü, daha açık ve net bir üslupla izah etmek ve bunların rasyonel temellerini daha sağlam bir hale getirmek olmuştur. Mu'tezileye gelince, onlar diğer konularda olduğu gibi bu konuda da istisnâî bir konumu teşkil etmektedirler. Şimdi bu konuyu, irade (seçme) ve eylem hürriyeti açısından ayrıntılarıyla görmeye çalışalım.

A. İRADE HÜRRİYETİ AÇISINDAN

Bilindiği üzere, insan hürriyetini temellendirmedeki en önemli iki faktör, insanın fiillerini, en azından bütünüyle haricî bir tesir altında bulunmadan seçtiği özgür iradesi ve bu fiillerini gerçekleştirdiği kudretidir. Çünkü insan hür bir iradeye sahip olmakla birlikte, işlerini yapacak güce sahip değilse, hür sayılmaz. Bir bakıma, hürriyet insanın yapabilmesinin, başarmasının ve işlerini sonuçlandırmasının önündeki tüm engellerin kalkmış olmasıyla bulunabilecek bir olgudur.¹⁴² G. Dwelshauvers'in dediği gibi hürriyet, insana hasır ve temelinde akıl ve irade bulunur.¹⁴³ Kısacası, tam hürriyet, seçme ve eylem hürriyetinin birlikte bulunmasıyla gerçekleşir. Ancak İslam kelamcılarının çoğunun bu iki hürriyetin varlığını açık ve net bir şekilde ortaya koyduklarını söylememiz oldukça güçtür.

142 Bu konunun felsefî açıdan geniş bir izahı için bkz., Necati Öner, *İnsan Hürriyeti*, Ank., 1990, 1-6, özellikle 5-6. sayfalar.

143 A.g.e., 7.

Selefi düşüncenin önderi Ahmed b. Hanbel'e göre, "Allah'ın kendisine isyan eden kullarına hayrı ve taatı dilediğini, buna karşın kulların kendileri için şerri, masiyeti dilediklerini ve kendi iradelerine göre hareket ettiklerini iddia etmek, gerçekte kulun iradesinin Allah'ın iradesine galip geldiğini iddia etmek"¹⁴⁴ anlamına gelmektedir... Onun açısından "herkes yaratılışına uygun olanı işler, kendisi hakkında hükmolunanı ve bilineni gerçekleştirir. İnsanlardan hiçbirisi Allah'ın kaderini ve meşietini aşamaz. Allah dilediğini yapandır, istediğini tereddütsüz yerine getirendir."¹⁴⁵ Burada, İbn Hanbel açıkça insan fiillerinin ilahî ilme göre hareket eden ilahî iradenin sonucunda yaratıldığını ifade ederek, insanın iradesini ilahî iradeye bağlamakta ve onun ontolojik konumunu tümüyle reddetmektedir. Ancak İbn Teymiyye, bu noktada büyük üstadı İbn Hanbel'in çizgisinden ayrılmadığını tescil etmekle birlikte, mensubu bulunduğu Selef'in bu konudaki inancını özetlerken, ustalıklı bir manevrayla, İbn Hanbel'in kulun bağımsız bir kudreti ve iradesi olmadığı yolundaki keskin ifadelerinin tam aksine, bu konuda kula ait bağımsız bir alanın bulunduğunu itiraf etmekten kendisini geri alamaz. Ona göre, "Allah her şeyin yaratıcısı, Rabbi ve Meliki'dir. Onun dilediği olur dilemediği olmaz, O her şeye kadirdir, insanı sabırsız bir nitelikte yaratan odur; ona bir kötülük dokunduğunda sızlamıp durur, bir iyilik dokunduğunda da, onu (başkalarıyla paylaşmaktan) çekinir. Buna karşın, insan gerçek bir faildir, irade ve kudret sahibidir. Bu konuda Allah şöyle buyurmuştur: '(Kur'an) sizden doğru yolda gitmek isteyenler için (bir öğüttür). Alemlerin Rabbi Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz.'¹⁴⁶ Yine, O şöyle buyurdu: 'Bu bir öğüttür, dileyen Rabbine giden bir yol edinir, Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz.'¹⁴⁷ Ve şöyle buyurdu: 'Asla (düşündükleri gibi değil). O gerçekten bir öğüttür, dileyen ondan öğüt alır. Sakınılmaya layık olan da Odur, mağfiret sahibi de Odur.'¹⁴⁸ Onun öğrencisi olan İbn Kayyim de istihare hadisini yorumlarken açık bir şekilde insanın irade özgürlüğüne sahip olduğunu vurgular. Ona göre, bu hadiste geçen, "sizden biri işi hakkında tereddüde düşerse" ifadesi, ihtiyari fiilin kulun iradesine bağlı olduğunu açıkça ortaya koymaktadır."¹⁴⁹

Eş'arilikte ise, irade özgürlüğü meselesi son derece spekülâtif bir tarzda ele alınmış ve mantıksal zorunluluklardan kaynaklanan metafiziksel bir determinizm anlayışına varılmıştır. Musa b. Meymun, onların bu konudaki görüşlerini "yazma" örneğinde çok güzel bir şekilde şöyle özetler: "Kalemi hareket ettirme esnasında, Allah biri diğerinin sebebi olmayan ve varlık kazanmadan öte hiçbir ortak yönü bulunmayan

144 A.g.y.; Kezâ bkz., Kadı Muhammed b. Ebi Ya'la, *Tabakatü'l-Hanabile*, I, 25.

145 Kadı Muhammed b. Ebi Ya'la, a.g.e., I, 25; *el-Mesail*, I, 143.

146 Tekvir, 81/28-29.

147 İnsan, 76/29-30.

148 Müddessir, 74/54-56; İbn Teymiyye, *Mecmuatü'r-Rasâil*, V, 315.

149 İbn Kayyim el-Cevziyye, *Şifâu'l-Alîl*, 213. Bu hadis için, bkz., Buhârî, *es-Sahîh*, De'avât, 48 (VII, 162); İbn Hanbel, III, 344.

dört ayrı araz yaratır. Bunlardan **birincisi**, kalemi hareket ettirmeye ilişkin irade, **ikincisi**, onu hareket ettirmeye ilişkin olan kudret, **üçüncüsü**, insanın bizzat kendi hareketi; yani elin hareketi, **dördüncüsü** de kalemin hareketidir. Buna göre, insanlar kendi zanlarınca bir şeyi isteyip yaptıkları zaman, iradeleri, istedikleri şeyleri yapmaya ilişkin kudretleri ve fiilleri yaratılmıştır. Çünkü onlar kendilerine ait yaratılmış kudretleriyle iş göremezler. Bu kudretin onların fiillerinde hiçbir etkisi yoktur."¹⁵⁰

Cüveynî, üstadının sıkca kullandığı kesb kavramının doğurduğu güçlüklerin farkında olacak ki, düşüncelerini, onu kullanmamaya özen göstererek, belli bir temele oturtmaya çalışmıştır. Ona göre, kul "tercih eden, istekte bulunan, emredilen ve kendisine yasakta bulunulan bir faildir. Bununla birlikte, fiilleri Allah'ın takdiri, muradı, yaratması ve hükmü (*makzûsi*) altındadır."¹⁵¹ O, bu konuda hukukî bir örnek verir ve bu örneği dikkate alanların meseleyi rahatlıkla kavrayarak ikna olacaklarını söyler. Örnek şöyledir: "Köle efendisinin malında tasarrufta bulunmaya malik değildir. Şayet onda kendi başına bir tasarrufta bulunursa, bu onun adına bir tasarruf sayılmaz. Ancak efendisi ona malını satma hususunda izin verir, o da onu satarsa tasarrufta bulunmuş sayılır. Çünkü satışın sebebi efendisinin izni olmasından dolayı gerçekte satış ona isnad edilir. İnsana ise, sadece tasarrufla emredilir veya bu ona yasaklanır, emri yerine getirmediği takdirde de kınanır veya cezalandırılır. İşte bu önünde hiçbir perde bulunmayan, kendisinde herhangi bir şüphe bulunmayan ve onu hakkıyla kavrayan ve ona karşı inadla direnmeyen kimselerin kabul ettiği bir gerçektir."¹⁵²

Onun verdiği bu örnek, gerçekten Eş'arî ekolü içerisinde ciddi bir sapma olarak değerlendirilebilir. O, bu örnekle, Eş'arînin hem kesb kavramını hem de istitaat konusundaki tartışmalarını tamamen devre dışı bırakmış ve hatta kendisi belki de tek aykırı ses olmuştur.

Gerçekten de bu örneği dikkate aldığımızda, bunun pek de abartılı olmadığını görürüz. Köle ile efendisi arasındaki hukukî ilişkiyi esas alan bu örnekte, en çok dikkat etmemiz gereken nokta, kölenin efendisinin iznini almadan, kendi başına buyruk olarak, onun malında tasarrufta bulunabileceğinin ve ancak bunun hukukî anlamda kabul gören bir tasarruf olamayacağının belirtilmiş olmasıdır. Bunu, insan ile Allah arasındaki ilişkiye uyguladığımızda, karşımıza şu sonuç çıkmaktadır. Allah, kullarına birtakım şeyleri emreder ve bir takım şeyleri de yasaklar. Eğer insan, Onun bir emrini yerine getirmez veya bir yasağını çiğnerse, bu onaylanan bir durum olmamakla birlikte, insana ait gerçekleşmiş bir tasarruftur. Yani insanın, kendi iradesi doğrultusunda tasarrufta bulunma gücü ve imkanı vardır. İşte bu, Eş'arî'nin ve onun takipçilerinin asla kabul

150 İbn Kayyim el-Cevziyye, *Şifâu'l-Âlîl*, 207-208.

151 Cüveynî, *el-Akîde*, 50.

152 A.g.y.

edemeyeceği bir durumdur. Çünkü onlara göre, insanın herhangi bir şeyi gerçekleştirme gücü olmadığı gibi Allah'ın iradesine muhalif bir tasarrufta bulunma imkanı da yoktur. Aslında Cüveynî, burada iradeyi emir ve nehiy anlamında kullanarak, bazı Mu'tezilîlerin¹⁵³ irade anlayışını paylaşmış olmaktadır. Ayrıca, bu örnek, onun meseleye üstadından ve çoğu meslektaşlarından daha gerçekçi yaklaştığını da göstermektedir. Zaten, onun bir Eş'arî kelamcısı olarak kabul edilmesine rağmen, Eş'arîlik konusundaki tutumunun pek net olmadığı ve birçok konuda Eş'arî'nin görüşlerine muhalefet ettiği bilinen bir husustur.¹⁵⁴ O, el-İrşad'da, Eş'arî'nin çizgisini takip etmiş olsa da en son eserlerinden birisi olan el-Akîde'de, oradaki görüşlerinin bir kısmından vazgeçerek, kendisine özgü görüşlerini sergilemiştir¹⁵⁵. Nitekim Akîde'de, Eş'arîliğin açmazlarını iyi görmüş olmasından dolayı, Mu'tezilî görüşü benimseyerek, "Allah, insan için kudret ve irade var eder ve fiilleri (*makdûr*) bu ikisi meydana getirir"¹⁵⁶, demektedir. Bu nedenle, o, her ne kadar özellikle "halk" kavramı yerine "icad" kavramını seçmiş olsa da Ehl-i Sünnet alimlerinin Mu'tezilîlik suçlamasından kurtulamamıştır.¹⁵⁷ Halbuki daha çok Eş'arî çizgisinde olduğu el-İrşad adlı eserinde, "yaratılmış kudretin fiillere kesinlikle etki edemeyeceğini" söylemiştir. İbn Hallikan, bu çelişkiye şöyle açıklık getiriyor: "Ehl-i Sünnet, (birinci görüşünden dolayı) onu sıkıştırdı. Bu yüzden, o, oturduğu şehirden çıkmak zorunda kaldı ve alimlerin beraberinde orduya katılarak Bağdat'a gitti. Orada, önde gelen bilginlerle karşılaştı ve onlarla tartıştı."¹⁵⁸ Muhtemelen bu sırada, Bağdat ulemasının etkisinde kalarak, kulların fiilleri konusunda ikinci görüşünü benimsedi.¹⁵⁹ İbn İmad'ın verdiği bilgiler de bu doğrultudadır.¹⁶⁰ Bununla birlikte, onun Luma'daki bir ifadesinde, kesb kavramını kullanmasına bakılarak, yeniden Eş'arî'nin görüşüne döndüğü iddia edilse de¹⁶¹ bunun pek doğru olmadığı görülmektedir. O burada şöyle diyor: "Kul fiillerine zorlanmış değildir. Tam aksine o, onları yapmaya kadirdir ve onları kazanandır."¹⁶² Görüldüğü gibi o, burada açık bir şekilde, istitaat fiilden önce midir sonra mıdır? tartışmasına girmeden, insanların fiillerini yapma kudretine sahip olduğunu itiraf etmektedir. Dolayısıyla onun bu ifadelerinin, birinci görüşüyle çelişkili görülmesi bir yanlışlığın eseridir. Bize öyle geliyor ki, o, özellikle son dönemlerinde, Ehl-i Sünnet'in baskısından kurtulmak için, zaman zaman onların hoşuna gidecek ifadelere yer vermiş, böylece onların tazyiklerinden kurtulmayı hedeflemiştir.

153 Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, 434; Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VI, (İrâde), 3,5.

154 *İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı, İst., 1993, VIII, 140-144.

155 A.g.e., VIII, 143.

156 Muhammed b. Ali Osman Harbî, *el-Cüveynî*, Alemü'l-Kütüb, birinci bas., 1986, 172. (Bundan sonra bu eserden *el-Cüveynî* olarak söz edilecektir).

157 A.g.y.

158 İbn İmad, *Şezeratü'z-Zeheb*, (tahkik; Mahmut el-Arnaut), Beyrut, 1989, V, 339.

159 Ali Osman Harbî, *el-Cüveynî*, 182.

160 İbn İmad, *Şezeratü'z-Zeheb*, V, 339.

161 Ali Osman Harbî, *el-Cüveynî*, 183.

162 Cüveynî, *Lumau'l-Edille*, 107.

Gerçekten de onun bu gerçekçiliğinin ve özellikle insana ilişkin kelimî sorunları bizzat onun kendisinden hareketle çözme şeklindeki metodolojik yaklaşımının, kendisinden sonra gelen Ehl-i Sünnet alimleri tarafından ihmal edilmesi ya da önemsenmemesi ve hatta tehlikeli bulunması, kelim tarihî açısından büyük bir talihsizlik olmuştur.

Onun bu yaklaşımına ilginç bir örnek de "kalplerin mühürlenmesi" ile ilgili ayete getirdiği yorumdur: "Allah bir insanın hayrını dilerse, onun aklını artırır, ufkunu açar, sonra da önündeki tüm engelleri kaldırır ve onları hayırla hemdem olmaya muvaffak kılar ve hayır yolunu onlara kolaylaştırır; gaflet ve şaşkınlıktan onları korur... Ve yine, Allah bir insana kötülük murad ederse, ona kendisini hayırdan ve onu gerçekleştirmekten alıkoyacak şeyleri takdir eder ve ona sapıklıkta devamlılığı kolaylaştırır. Dolayısıyla o, şehvet ve arzularının peşinden sürüklenir; belalara maruz kalır, her defasında ona kötülük etkenleri galip gelir ve hayır motivasyonları etkinliğini kaybeder. Böylece o, sürekli olarak kötülük işlerine devam eder..."¹⁶³ Cüveynî bu görüşünü, yine, fiilin oluşumundaki psikolojik etkenleri de dikkate aldığını, onu sadece ilahî irade ve kudretin kıskacında görmediğini gösteren ilginç bir örnekle pekiştirmeye çalışır: "Henüz ergenlik çağına ulaşmış, dînî eğitimin kendisini arındırmadığı, tecrübelerin kendisini olgunlaştırmadığı, bununla birlikte ergenliğin ve şehvetin doruklarında olan bir genç düşünelim. Bu genç, kendisine yetecek kadar bir yaşam seviyesine sahiptir, güzellikten de nasibini almıştır. Ancak kendisini ayağının kaymasından kurtaracak ve nefsinin arzularından alıkoyacak bir yardımcısı da yoktur. Kötü arkadaşları ona yoldaşlık etmekte ve henüz gençliğinin doruğunda bulunmaktadır. Nefsi de ona uzun bir müddet yaşamayı fısıldamaktadır. Nitekim kötülerin huylarıyla huylanmaya, ar damarı çatlamış olan birisinden daha müsait kim olabilir? Bütün bunlara rağmen, o etkendir, seçme hürriyetine sahiptir; günahlara ve hatalara zorlanmış ve itaatten de alıkoyulmuş değildir. Akıllı olmasından dolayı, günah işlediği zaman kınanmayı hakeder. Bu durumda olan bir kimsenin yükümlü tutulması, mantıksal olarak imkansız değildir. Çünkü o, engellenmiş değildir. Ancak Allah tarafından kendisine bir kötülüğün isabet etmesi takdir edilmiş ise, o zaman onun kesin hükmüne ve kazasına itiraz edecek hiçbir gerekçesi olmaksızın boyun eğer. Bununla birlikte, Allah ona rahmetiyle de muamele edebilir. Zira O, merhametlilerin en merhametlisidir."¹⁶⁴

Cüveynî, bu görüşünü pekiştiren birtakım ayetleri de referans olarak gösterir: "Bundan sonra kalpleriniz yine katılaştı."¹⁶⁵ Onun açısından Allah, bununla onların ilahî emirlere muhalefette ısrar etmelerini ve ilahî yasakları çiğnemeleri sebebiyle kalplerinin

163 Cüveynî, el-Akîde, 52.

164 A.g.e., 53-54.

165 Bakara, 2/74.

katılaşmasını kasetmiştir. Yine, Allah şöyle buyurmuştur: "Bizi anmak hususunda kalbine gaflet verdiğimiz kimseye itaat etme. Çünkü o, keyfinin ardına düşmüştür..."¹⁶⁶ Böylece o, işleri, faydalısıyla zararlıyla, hayrıyla şerriyle yüce kudret sahibi olan Allah'a havale etmekle sorumluluğun gereklerini açık bir şekilde ortaya koymanın arasını uzlaştırdığını iddia eder.¹⁶⁷ Onun bunda ne kadar başarılı olabildiği tartışılabilir, ancak gözardı edilmemesi gereken husus, bu konuda, sadece metafizikî boyutu değil, insanî boyutu da hesaba katmış olmasıdır. Ona göre, psikolojik anlamda şartlar ne olursa olsun, insan yine de seçme hürriyetine sahip bir varlıktır. Çünkü o, akıllı bir varlıktır. Bu da onun hür olduğunun; fiillerine zorlanmadığının önemli bir kanıtıdır.

Sonuçta Cüveynî, daha sonra Ehl-i Sünnet'in bütünü tarafından da tartışmaya açılmayacak nitelikte bir kesinliğe sahip olduğu kabul edilen bir çözüm ileri sürdü. Bunu, Selef'in düşüncesinde de olduğu gibi ilahî ilme ve onun niteliğine bağlı olarak ortaya koydu ve insanî bilgiye özgü olan böyle bir prensibi, ilahî ilme ilişkin bir kriter olarak kabul etmede hiç bir sakınca görmedi. Bu prensip, "ilmin maluma tabi olmasıydı."¹⁶⁸ İşte bundan hareketle şöyle diyor Cüveynî: "Biz, insanın fiilini ilahî takdire nisbet ettiğimiz zaman, şunu kastediyoruz: Allah, kudreti insanda ilminin kuşattığı ilahî takdire uygun olarak yaratmış ve ondan, fiilin sebeplerini hazırlayarak, ayrıntılara ilişkin bilgiyi gizlemiş ve içerisinde teşvik edici etkenler, (insana ait) istem ve irade bulunan bu fiili yapmasını dilemiştir. Çünkü O, fiilin bildiği ölçüye göre gerçekleşeceğini ve onun, bilgisine ve iradesine uygun olarak insanda yaratacağı bir kudretle meydana geleceğini bilmiştir. İnsanların dilemeleri ve vicdanî kanaatleri ilahî takdir ileldir. Kudret, başlangıçta Allah tarafından yaratılmıştır. O, dileme, ilim, kazâ, yaratma ve süreklilik bakımından ve yarattığı şeyin, kudretin sonucu olması bakımından Ona nisbet edilir. Şayet, insanın kudreti altında olan gerçekleşmemiş olsaydı, onu ona muktedir kılmamış ve onun gerçekleşme sebeplerini hazırlamamış olurdu."¹⁶⁹

Eş'arî kelam okulu içerisinde çok önemli bir yeri olan Gazzâlî'nin, üstadı Cüveynî'nin çizgisini hiç sapma göstermeden devam ettirdiğini, ancak özellikle İhyâ'da bu çizgiyi mistik ve batınî motiflerle süslediğini görmekteyiz. Öncelikle, onun, itikadi görüşlerini derlediği İhyâ'sının "Kavaidu'l-Akaid" bölümünde, konuyu nasıl ortaya koyduğunu gördükten sonra mistik ve batınî yorumlarına başvurmamızın, bu konudaki tutumunu daha sağlıklı bir şekilde değerlendirmemiz açısından uygun olacağı kanaatindeyiz.

166 Kehf, 18/28.

167 Cüveynî, el-Akîde, 54.

168 Şehristânî, Nihayetü'l-Akdam, 240-241.

169 Cüveynî, el-Akîde, 49-50; Ehl-i Sünnet'in bu konudaki genel görüşü için bkz., Bağdâdî, Mezhepler Arasındaki Farklar, 266; Bağdâdî, Usûlu'd-Din, 134-137.

Gazzâlî'nin seçme özgürlüğü formülasyonuna şöyle başlayabiliriz: Her şeyden önce, Allah, "mahlukatından var ettiklerini ezeli olarak bilendir. Her ne kadar, mahlukat sonradan meydana gelse de Onun onlara dair bilgisi yaratılmış değildir. Tam aksine, mahlukat, ezeli ilmiyle Ona açıktır."¹⁷⁰ O, bunu şöyle bir örnekle izah eder: "Şayet bizim, Zeyd'in güneş doğarken geleceğine dair bir bilgimiz olsaydı ve bu bilgi güneş doğuncaya kadar takdiri olarak devam etseydi, bizim için başka bir ilme gerek kalmaksızın, sadece bu ilimle Zeyd'in güneş doğarken gelişi malum olurdu. İşte, diyor Gazzâlî, Allah'ın ilminin kıdeminin de böyle anlaşılması gerekir."¹⁷¹ Bu anlamda, ilahî ilim, sadece olayların önceden bir öngörüsü olmaktadır. O, buradan, gayet tutarlı bir şekilde, ezeli iradenin fonksiyonuna geçer. "Ezeli irade, olayları ezeli ilme göre kendileri için uygun olan vakitlerde meydana getirmekle ilintilidir."¹⁷² Yani varlık alanında, iyilikten, kötülükten, taattan ve isyanlardan meydana gelen her şey, ona bağlıdır. Onun iradesinin ilintili olduğu her şey, mutlak surette meydana gelir. 'Allah'ın dilediği olur, dilemediği olmaz' sözü de bu anlama işaret etmektedir."¹⁷³ Dolayısıyla buradan şu sonuç çıkmaktadır: Fiil, her ne kadar insanın kesbi ise de bu, onun Allah'ın muradı olmadığı anlamına gelmez. Dünya da ve aşkın alem (*melekut*) de ne bir göz kırpması ne de ani bir fikir veya düşünce, Allah'ın kazâsının dışına çıkabilir. Kötülük, iyilik, fayda, zarar, İslam, küfür, derin bilgi, cahillik, kurtuluş, hüsrân, sapıklık, doğruluk, taat, isyan, şirk, iman vb. şeylerin hepsi, Onun iradesi ve meşietiyledir. Onun kazâsını savacak ve hükmüne muhalefet edecek hiç kimse yoktur. "Dilediğini sapıtır, dilediğini doğru yola ulaştırır", "O yaptıklarından sorumlu tutulmaz fakat onlar sorumlu tutulurlur."¹⁷⁴ Gazzâlî, görüşlerini bu vb. ayetlerle pekiştirmeye çalışarak¹⁷⁵, sözü şu noktaya getirir: İnsanların fiilleri, Allah tarafından yaratıldığına göre, onun tarafından irade edilmiştir.¹⁷⁶

Yaratma ile irade arasındaki bu zorunlu ilişki, sadece Gazzâlî'nin değil, bütün Ehl-i Sünnet alimlerinin hareket alanını sınırlamış ve onları belirli bir çerçeve içerisinde kalmaya zorlamıştır. Bu çerçeveyi şöyle özetlemek mümkündür: "Alemin yaratıcısı, hayır, şer, iman, küfür vb. bütün varlıkları dileyendir. Onun, her şeyin faili olmasının, her şeyi dileyen olmasını gerektirmesi, özgür iradeli bir fail olmasını da gerektirir. Bu bakımdan, O, gerçekleşmeyeceğini bildiği şeyi irade etmez. Çünkü irade, kudret devreye girdiği anda var olanın bulunduğu hal üzerine var olmasını gerektiren bir sıfattır.

170- Gazzâlî, *İhyâ*, I, 176.

171 A.g.y. Burada Gazzâlî, Allah'ın bu şekilde tek bir kadim ilimle geleceği, şimdiyi ve geçmişi ihata ettiğini, filozofların cüzileri bilmesinin zatında hadis bir ilmin var olacağını gerektireceği şeklindeki endişelerine cevap vermiş olmaktadır. Filozofların bu konudaki görüşlerinin tahlili için bkz., Gazzâlî, *el-İktisad*, 75.

172 Gazzâlî, *İhyâ*, I, 176.

173 Gazzâlî, *Kavaidü'l-Akaid*, 187, dipnot no: 4.

174 Enbiya, 21/ 23.

175 *İhyâ*, I, 178.

176 A.g.y.

Dolayısıyla Onun, gerçekleşmeyeceğini bildiği şeylerin, başka bir sebepten dolayı olsa da gerçekleşmesi imkansızdır. Bu nedenle, ilahî irade, başka bir sebepten dolayı gerçekleşmesi imkansız olan hiçbir şeyle ilintili değildir. Eğer Onun iradesi, bu durumda olan bir şeyle ilintili olsaydı, onu temenni etmiş olurdu ki, yüce ve ulu olan Allah bundan münezzehtir."¹⁷⁷

Gazzâlî'nin, fiillerin oluşumuna ilişkin dogmatik yaklaşımlarında, kendisinden sonra gelen ve felsefî bir kelam anlayışını benimseyen Râzî kadar ayrıntılara girmese de sonuç itibarıyla onunla aynı görüşe sahip olduğunu görürken, tasavvufî ve felsefî yorumlarında tamamen farklı bir Gazzâlî görmekteyiz. Mesela o, İhyâ'da, beşeri fiilin kaynağının ilahî kazâ, irade ve kudret olduğunu açık bir dille ifade ederken¹⁷⁸, Meâricü'l-Kuds adlı eserinin, Allah'ın fiillerine ilişkin bölümünde, "insanî fiilin başlangıç noktası (mebdei) nın (insanî) irade"¹⁷⁹ olduğunu söylemekte ve bunu şöyle izah etmektedir: "İradenin eseri, önce kalpte zuhur eder. Kalb boşluğunda, hayvani ruh adı verilen latif bir buhar vardır. İşte önce kalpte zuhur eden iradenin eseri, hayvani ruh vasıtasıyla oradan dimağa sirayet eder. Bu eser, daha sonra, dimağdan diğer damarlara, damarlardan da tüm azaların en uç noktasına kadar uzanır. Böylece, kaslar gerilip gevşer, neticede, mesela, parmaklar hareket eder. Parmakların hareketiyle, kalem hareket eder. Sonuçta, hayal hazinesinde tasavvur edilen şekiller, tasavvur edildiği şekilde, kağıt üzerinde şekillenir. Zira bir kimse kağıda aktaracağı şekli, hayalinde tasavvur etmeden çizemez."¹⁸⁰ Bu noktadan sonra Gazzâlî, çok ilginç bir şekilde, insanın fiilini yapış tarzıyla Allah'ın fiilini yapış tarzı arasında bir benzerlik kurar: "Allah'ın fiillerini, göklerde yıldızları hareket ettirmek suretiyle -ki, bu meleklerin Ona itaat edip onları hareket ettirmesiyle olur- arzdeki canlıları ve bitkileri nasıl varetliğini araştıran bir kimse, insanın kendi bedenindeki tasarrufunun, Onun kainattaki tarrufuna benzediğini görür... İnsanın duyu organları, melekler mesabesindedir. Melekler, fıratları icabı Allah'a itaat ederler. Onların, Onun emrine aykırı olan bir harekete gücü yetmez. Aynı şekilde, insanın vücudundaki damarlar gökler mesabesinde; parmağın kudreti de emir altına alınan cisimlerde odaklanmış olan tabiat konumundadır. Vücudun maddeleri, bitişip ayrılmaya yarayan unsurlardan oluşmaktadır. Hayal hazinesi, Levh-i Mahfuz'a benzer..."¹⁸¹

Mearic'den alıntıladığımız bu kısa pasajda, "insanın kendi bedenindeki tasarrufu", "parmağın kudreti" gibi altı çizilmesi gereken ifadeler vardır. Çünkü bunlar Eş'arî kelamının dogmatik prensipleriyle kesinlikle uyuşmayan ifadelerdir. O, dogmatik tarzda yazdığı bir eseri olan el-İktisad'da, şiddetle kulların fiillerini Allah'ın yarattığını, her

177 Gazzâlî, Kavaidü'l-Akaid, 197, dipnot no: 2.

178 Gazzâlî, İhyâ, I, 178.

179 Gazzâlî, Hakikat Bilgisine Yükseliş, (Mearicü'l-Kuds), 171.

180 A.g.e., 171.

181 A.g.e., 171-172.

şeyin onun iradesinden çıktığını savunup, bu konudaki görüşlerinden dolayı Mu'tezileyi çok acımasız bir şekilde eleştirirken¹⁸², burada, insanın bedeninde tasarrufta bulunabileceğini ve bir kudrete sahip olduğunu kabul etmektedir. Hatta bunu, bir başka yerde çok daha açık bir şekilde şöyle dile getirir: "İnsana özgü ruhun kuvvetleri, aktif (*âmile*) ve âlime (bilgin) olmak üzere ikiye ayrılır. Bu iki kuvvet, akıl olarak adlandırılır. Aktif kuvvet (*kuvve-i âmile*), düşüncenin gereklerine uygun olarak ihtiyaç duyulan cüz'î fiillerde, insan bedenini harekete geçiren ilk kuvvettir. Onun, diğer bedensel kuvvetlere egemen olarak, onlara üstün gelmesi gerekir. Aksi takdirde, yani bedeni kuvvetlere mağlub olursa, kendisinde bedene bağımlı olma özelliği oluşur ve tabii unsurlar meydana gelir ki, buna ahlâkî kötülükler denir. Ancak bu kuvvet, bedensel kuvvetlere egemen olur, onlara galip gelir ve bağılı olmazsa, ahlâkî iyilikler ortaya çıkar."¹⁸³

Eş'arîlerin son derece karmaşık bir tarzda ele aldığı bu meseleyi, Mu'tezile daha teknik ve sistematik bir şekilde izah eder. Onlar açısından, burada bize ışık tutacak olan iki önemli kavram vardır. Bunlar, *mülce'* ve *muztarr* kavramlarıdır. Kadı Abdülcebbar, *mülce'*in Ebu Haşim'den iki farklı tanımını aktarır. Bunlardan birincisine göre, *mülce'*, "iki zarardan birini seçmeye zorlanan kimse" demektir. O, ölü hayvan eti yemeye zorlanan kimseyi *mülce'* olarak isimlendirir. Çünkü her ne kadar bu durumda ona bir zarar dokunmasa da normalde haram oluşu ve cezayı gerektirmesinden dolayı onu zarar kategorisinde değerlendirmektedir. Ebu Haşim, bir başka yerde buna şöyle açıklık getirir. "*İlcâ*, fiil cinsinden değildir. O, güç sahibi birisine yapıldığı zaman, onu yaptığı, terkettiği ya da yapmadığı şeylerden dolayı övülmekten alıkoyan bir durumdur: Kırbaç darbesiyle acı çekmeye zorlanan bir kimsenin durumunda olduğu gibi."¹⁸⁴

Ancak burada diğer önemli bir nokta, "fiilin *mülce'* oluşunun kesb olmasına engel olmamasıdır. Onlara göre, bunun en önemli gerekçelerinden birisi, "her ne kadar fiile sevkeden motivasyonlar fiilin ondan başkasını seçmesine imkan vermeyecek kadar güçlü olsa ve onu işlemekle övgüyü haketmese de, onu var eden ve kazananın onu işleyen olmasıdır. Çünkü kadir olan bir kimsenin, karşısına mutlaka yapması zorunlu olan bir şey çıkabilir, ancak bu onun kadir oluşunu ortadan kaldırmaz; sadece bir şeyi yapmayı terketme imkansızlığının etkisi altında kalan kimseyle, bir şey yapmaktan alıkonan kimsenin arasındaki farkı gösterir. Bu bakımdan, yasaklananın yasaklandığı şeyi yapmaya ya da yapmamaya zorlanması mümkün değildir."¹⁸⁵

Görüldüğü üzere, Mu'tezileye göre, insanın fiillerinden dolayı övgüyü ve yergiyi hakedebilmesi için hür olması gerekmektedir. Burada en önemli kriter, insanın yaptığı

182 Gazzâlî, *el-İktisad*, 42-51, 52-56.

183 Gazzâlî, *Hakikat Bilgisine Yükseliş*, (Mearicü'l-Kuds), 47-48.

184 Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VIII, 165.

185 A.g.e., VIII, 166.

işten dolayı övgüyü hakedip etmediğidir. Nitekim bir işi yapmaması gerektiğini bilmesinden dolayı o işi yapmayan bir kimse, buna zorlanmış sayılmaz. Çünkü o, yaptığı işten dolayı övgüyü hakeder. Mülce' zaten bu ismi kendisiyle yaptığı işten dolayı övgüyü hakeden kimsenin durumunu ayırmak için almıştır.¹⁸⁶

Mu'tezilîler, psikolojik determinizmle tabîî determinizmin varlığının farkında gözükmektedirler. Özellikle Kadı Abdülcebbar, Ebu Haşim'den "Mülce'in iki zarardan en büyüğünü ortadan kaldırmak zorunda kalan kimse" olduğu şeklinde naklettiği tanıma -her ne kadar o lügatlerde bu şekilde tanımlanmış olsa da- katılmaz. Nitekim Ebu Haşim'e göre, herhangi bir durumun zorlama kavramıyla karşılanması gerekiyorsa, buna en uygun olanın, insanın işlediği fiilden dolayı zarara uğrayacağına ve menfaatini elinden kaçıracağına ve yine bir şey yapmaya kalkıştığı takdirde engelleneceğine ilişkin bilgisidir. Kadı Abdülcebbar'a göre, bunu her şeye uygulamak mümkün değildir. Çünkü insan bir anlamda kendisine ceza ve zarar vermeyi istememek zorundadır. Ancak burada bir zorlama (*ilcâ*) manası yoktur. Bununla birlikte, güç sahibi olan bir varlığı zorunluluk noktasına ulaştıracak kadar güçlü bir motivasyonun, sonuçta zorlama (*ilcâ*) olarak nitelendirilmesi uzak bir ihtimal değildir. İşte insanın zorunlu olarak kendi nefesine zarar vermemeyi istemesi bu türden bir zorunluluktur. Çünkü o, cezayı zarardan saymasını gerektiren şeyin bilgisinden dolayı kendisine ceza ve zarar vermeyi istemez.¹⁸⁷ Buna karşın, Ebu Haşim, bu tür bilgilerin, var oldukları anda insanı mülce' konumuna düşürmesinden dolayı sonucunu zorunlu kılan illetler kategorisinde değerlendirilebileceği ve bu durumun genellemeye müsait olması açısından da bu tür bilgilere sahip olan insanların mülce' olarak nitelendirilebileceği kanaatindedir.¹⁸⁸

Burada değinilmesi gereken diğer bir kavram da **muztarr** kavramıdır. Yine, Kadı Abdülcebbar'ın Ebu Haşim'den naklettiğine göre, kelamcılar muztarr'ı şöyle tanımlamaktaydı: "Zorunluluk, güçlü olanın, başkasında kaçınmasına imkan vermeyecek şekilde meydana getirdiği şeydir."¹⁸⁹ Burada zorlamanın güç sahibi bir varlık tarafından yapılması gerektiğine dikkat çekilmektedir. Ebu Haşim'e göre, bundan dolayı "**çocuk Zeyd'i mecbur etti**", denemez. Yine, onun Ebu Haşim'den naklettiği bir başka tanımda ise, muztarr'ın, kendisinden daha güçlü olan bir kimsenin kendisinde meydana getirdiği etkiye zorlanan bir kimse olmadığı vurgulanır. Bu açıdan bakıldığında da felçli kimse muztarr olarak nitelendirilebilir. Ancak kelamcılar, bu niteliği sadece canlı varlıklara tahsis ediyorlar ve mesela, renkler gibi bir başkası yaptığı takdirde insanın güç yetiremediği şeyler hususunda onu bununla nitelendirmiyorlardı. Buna karşın, Ebu

186 A.g.e., VIII, 165.

187 A.g.e., VIII, 166.

188 A.g.y.

189 A.g.e., VIII, 167.

Haşim'e göre, lügatçiler muztarr'ın mülce' ile anlamdaş olduğu kanaatindeydiler. Mesela, şu ayet bunun bir kanıtı olarak gösterilebilir. "... Sonra kim bunlardan yemeye mecbur kalırsa (*femen ızturra*)..."¹⁹⁰ Zira insanda açlık şiddetlendiği zaman, onun ölü hayvan etini yemesi bir başkasının fiilinden dolayı değildir. Aksine, bu sadece onun kendi fiilinden kaynaklanmaktadır. Bir başka örnek olarak ise, Yahya b. Ya'mer'in Haccac'a yazdığı mektupta geçen bir cümle verilmektedir. Şöyle yazmıştı Yahya, "düşmanı dağdan Ar'ara'ya inmeye mecbur ettik. (*ıztararnâ el-'adiyye*)."¹⁹¹

Kadı Abdülcebbar, burada lügatçilerin görüşünü benimsediğini itiraf etmektedir. Çünkü ona göre, bunun aksinin düşünülmesi, tüm fiillerin etkin (*fail*) olmayan bir mekanda bulunmaları itibarıyla zorunlu olmalarını gerektirir. Bu mekanın bizzat kendisinin zorlanan (*muztarr*) olması zorunlu olduğu takdirde, mesela, insanın elinin harekete yönelmesinin zorunlu olmasını gerektirir ki bu imkansızdır.¹⁹²

Burada Mu'tezile, *ilcâ* ve *ıztırar* kavramlarını tamamlarken, özellikle bir şeye çok dikkat çekmektedir. Bu da insanın mülce' ya da muztarr (*geçici zorunlu*) olmasının, sadece güç sahibi olduğu zaman mümkün olacağıdır. Ancak burada *ilcâ* ile *ıztırar* arasında küçük bir nüansın varlığına dikkat çekerler. Bir kimsenin muztarr olabilmesi için kendisini zorlayanın zorladığı şeye gücünün yetip yetmediği önemli değildir. *İlcâ* da ise zorlayanın zorladığı şeye gücünün yetmesi gerekir ki zorlanan mülce' olabilsin.¹⁹³

Bu açıklamaların amacı, birtakım dahilî ve haricî faktörlerin etkisiyle bir şeye mecbur olmanın tüm insan fiillerine uygulanamayacağını göstermektir. Kısaca, "güç sahibi olduğu halde fiilini işleyemeyecek bir durumla karşı karşıya kalan bir kimseye, yasaklamanın mümkün olmadığını, bunun mümkün olması için yasaklananın yasaklandığı şeyi yapmaya gücünün olması gerektiğini ve Cebriye'nin kastedtiği anlamdaki cebrin, sadece zaruret durumlarında kullanılabileceğini, bu nedenle, fiilini seçen bir kimse için, o mecburdur, denemeyeceğini"¹⁹⁴ vurgulamaktır.

Maturidî de irade özgürlüğünü psikolojik faktörleri dikkate alarak temellendirmeye çalışır: "Allah, insanı lezzetli ve çekici şeylere eğilimli bir tabiatla yaratmıştır. Tabiatı ona, içerisine yerleştirilmiş olan şehvî duyguların aracılığıyla bu lezzetli ve çekici şeyleri süslü göstererek, onlara davet eder. Diğer taraftan o, kendisine elem ve bıkkınlık verecek şeylerden uzaklaşır. Dolayısıyla insanın tabiatı, güzeli ve çirkini tespit etme konumunda bulunan aklının düşmanlarından birisidir."¹⁹⁵ Buna karşın, Allah "tabiatın eğilimini

190 Bakara, 2/173.

191 Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VIII, 167.

192 A.g.y.

193 A.g.y.

194 Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VIII, 168.

195 Maturidî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 223.

değil, akılları delil yapmıştır. Onlara, tabiatları nefret etse de, akıllarının güzel bulduğu şeyleri yapmayı gerekli kılmıştır."¹⁹⁶ Burada, Maturidî'nin, G. Dwelshauvers'in, hürriyetin temeli olarak gördüğü aklın, ondan çok önce önemini kavradığını ve teşhis ettiğini görüyoruz. Ona göre, insan akıyla tabiatının esiri olmaktan kurtulma imkanına sahiptir ve bunu da yapmak zorundadır. Dolayısıyla Maturidî'ye göre de insanın akıllı olması, seçme hürriyetine sahip olduğunun bir göstergesidir.

Maturidî'ye göre, fiilin bütün yönleriyle Allah'a ait olması durumunda insanın sorumluluğu tehlikeye girecek, bütün yönleriyle insana ait olması durumunda da Allah'tan başka müstakil bir yaratıcının varlığını kabul etme durumu ortaya çıkacaktır.¹⁹⁷ İşte o, muhtemelen bu güçlüğü aşmak için, fiilde "çeşitli yönler" in bulunduğu fikrini ortaya atmıştır. Buna göre, fiil hem Allah'a hem de insana izafe edilir, dolayısıyla fiilde iki ayrı etkinin varlığı kabul edilmiş olur.¹⁹⁸ Fiil, yaratma ve yoktan varetme bakımından Allah'a, kesb ve işleme bakımından insana aittir.¹⁹⁹ Ancak burada, bir fiilde iki ortak bulunduğunun kabul edildiği sanılmamalıdır. Nesefî'nin de işaret ettiği gibi ortaklık, "ortaklardan herbirinin sahip olduğu şeye diğerinin de sahip olması demektir."²⁰⁰ O bu tanımı, Maturidî'nin ortaya attığı "iki yön" fikrinde, fiilde insan ile Allah arasında bir ortaklığın bulunduğunun anlaşılmasını göstermek için yapmıştır. Yani o, "Allah ile insanın tasarruflarında bağımsız olduğunu ve birbirlerinin tasarrufuna müdahale etmelerinin sözkonusu olmadığını"²⁰¹ göstermek için bu tanımı yapma ihtiyacı hissetmiştir.

Görüldüğü üzere, Maturidî, irade hürriyetini ifade ederken, Eş'arî'ye nisbetle çok daha açık ve net olmasına rağmen, fiillerin oluşumu noktasında yaşanan fikri karmaşıklıktan kendisini kurtaramamıştır. Meselenin, fiilin oluşumunun bütünüyle "yoktan var etme" kapsamı içerisine alınmasından kaynaklandığı görülmektedir. İnsanda Allah'ın kudretinden bağımsız bir kudretin bulunduğu, bunun Allah'ın kudretine zarar vereceği endişesiyle kabul edilmemiştir. Bu bakımdan, çok ilginç bir sistem kurulmuştur. İnsan kesbeder (*fiilini yapmayı diler, Maturidî'lere göre, azmeder*), Allah da onun kesbini yaratmayı diler ve yaratır. İşte bu nedenle, bir fiilde iki irade ve tek bir kudretin etkisinin varlığı kabul edilmiştir. İnsan özgür seçimiyle fiilini yapmayı diler, Allah da onun hür iradesiyle seçtiği fiilini yaratmayı diler ve yaratır. Sonuçta insan, fiilini hem özgürce seçmiş hem de işlemiş olur. Başlangıçta, fiili seçiminde ona bir müdahale sözkonusu

196 A.g.e., 224.

197 Yazıcıoğlu, *İnsan Hürriyeti*, 30.

198 Yazıcıoğlu, a.g.e., 30-31.

199 Maturidî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 226.

200 Yazıcıoğlu, *İnsan Hürriyeti*, 32.

201 A.g.e., 33.

değildir. Müdahale, fiilini yapmaya kesinlikle karar verdiği andan itibaren başlar. Bu da Allah'ın onun iradesinin nesnesini yaratmayı dilemesi ve yaratmasıdır.

Bu açıdan, Maturidî'ye göre, insanların fiillerine ilişkin ilahî irade, insanların fiillerini yaratmayı dileme anlamına geldiği için, Allah'ın bu anlamda kötülükleri dilediğini ve yarattığını söylemekte, insan hürriyetine ya da ilahî zata zarar verecek hiçbir durum yoktur. Belki söylenmesi gereken en doğru söz budur.²⁰² Ancak fiilini kesbetmesi ve yapmasından dolayı sorumluluğu insana aittir. Çünkü sorumluluk fiili seçene aittir. Fiili seçen ise, insandır. Allah, insanın irade ettiği fiili irade etmemiştir. Aksine O, sadece onun irade ettiği fiili yaratmayı irade etmiştir.²⁰³ Allah'ın hidayet etmesi ve saptırması da buna göredir. Bunlar, zihinde bir çelişki olarak görülse de Allah'a izafe ediliş yönleri itibarıyla doğrudur. Çünkü Allah'ın fiili, yaratmasıdır. Dolayısıyla Allah'ın hidayete erdirmesi ve sapıtması demek, hidayeti ve dalaleti yaratması demektir.²⁰⁴ Maturidî böylece, kendisinin de açıkca ifade ettiği gibi fiillerin tamamının Allah'a ait olduğunu söyleyen Cebriyye ile tamamının insana ait olduğunu söyleyen Mu'tezile ekolünün arasını uzlaştırmış ve orta bir yol tutturmuştur.²⁰⁵ Bununla birlikte, küfür, yaratma yoluyla da olsa Allah'tandır ve mutlak olarak kötülük Allah'tandır demek doğru değildir. Bu bakımdan, hiç kimse İblis veya Şeytan Allah'tandır, ya da her kirli ve pis şey veya her fesad Allah'tan'dır diyemez.²⁰⁶ O, çok daha net bir şekilde şöyle söyler: "Küfrün ve kötülüklerin, Allah'ın kazâsı, kaderi ve iradesiyle olduğunu söylemek çirkindir."²⁰⁷ Onun açısından Allah'a sadece övülmeye layık olan şeyler izafe edilir. Bunun dışında, çirkin olma niteliğini taşıyan hiç bir şey ona izafe edilemez. Mesela, her ne kadar gerçekte her şeyin yaratıcısı Allah ise de, ey kötü ve pis olanların yaratıcısı denemez.²⁰⁸ Buradan, Maturidî'nin Allah'ın, fiilleri salt fiiller olarak yarattığını, yoksa, onların dışardan kendilerine yüklenen ahlâkî ya da dînî niteliklerini yaratmadığını, yani Allah'ın küfrü veya kötülüğü değil, küfür ve kötü olarak nitelenen fiilin özünü ve mahiyetini yarattığını kabul ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim ona göre, bu tür fiillerin tümü, "Allah'ın fiili olması bakımından hikmetli ve adildir. Ancak onlar, insanlar nazarında bu niteliklere sahip değildir."²⁰⁹ Bunu kısaca şöyle de ifade edebiliriz: Herhangi bir insan, bir başkasını haksız yere öldürürken, Allah onun gidip o adamı haksız yere öldürmesini değil, sadece öldürme işlemi için yaptığı tüm fiillerini yaratır. Bu da ilahî kudretin insânî fiille, ahlâkî anlamda değil, ontolojik anlamda bir ilişkisinin bulunduğu anlamına

202 Maturidî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 228.

203 A.g.e., 313-314.

204 A.g.e., 228.

205 A.g.e., 228-229.

206 A.g.e., 312.

207 A.g.y.

208 A.g.y.

209 A.g.e., 313.

gelmektedir. Yani Allah, ontolojik olarak fiilin salt varlığını yaratmaktadır, yoksa, onun göreceli durumunu değil.

Buraya kadar anlattıklarımızdan anlaşılıyor ki, Selef'e, Eş'arîlere ve Maturidîlere göre, Allah her şeyi zorlayıcı nitelikte olmayan ezeli ilmine göre takdir etmiştir ve bunları zamanı geldiğinde irade edip yaratmaktadır. Bu bakımdan, Onun kulların kötü fiillerini irade etmesi, onları bunlara zorladığı anlamına gelmez. Ancak bu iddia, daha önce de işaret ettiğimiz gibi eşyanın ideasının ilahî ilimden önce bulunduğunu ima etmektedir ki, bunu ne ilahî ilmin ezeliyeti fikriyle ne de ilahî zâtın tüm eksikliklerden uzak oluşu inancıyla bağdaştırmak mümkün değildir. Buna karşın Mu'tezile, ilahî adaletle bağdaşmadığı gerekçesiyle, Allah'ın çirkin olanı yaratmasının doğru olmadığı kanaatinden hareket ederek, insanın fiillerini ilahî irade ve kudretle ilintilendirmekten kaçınır. Onlara göre, kulun fiillerinin övülmesi ve yerilmesi, onların irade özgürlüğüne sahip olduğunun en güçlü kanıtıdır. Bu bakımdan, insan tüm kötü fiillerini kendi hür iradesiyle yapmaktadır. İlahî iradenin, onun iyi ya da kötü olan hiçbir fiiliyle doğrudan bir bağlantısı yoktur. Çünkü onlara göre, insanın emredildiği ve yasaklandığı şeyleri yapabilmesi için gerekli olan her türlü imkana sahip olması, sorumluluğun temel şartıdır. Bu bakımdan, insanî iradenin doğrudan ilahî iradeye bağlı olması, onun ontolojik hiçbir değerinin bulunmadığı, dolayısıyla insanın, kötülükler dahil tüm eylemlerini haricî bir faktörün etkisiyle zorunlu olarak yaptığı anlamına gelmektedir ki, insanın özgür ve sorumlu olduğunu kabul eden hiçbir kimsenin bunu kabul etmesi ve savunması, özgürlük ve sorumluluk fikriyle çeliştiğinden doğru değildir.

B. EYLEM HÜRRİYETİ AÇISINDAN

Burada, insanın tercih ettiği fiillerini gerçekleştirirken, ilahî müdahalenin olup olmadığını, eğer varsa bu müdahalenin niteliğinin ne olduğunu irdelemeye çalışacağız.

Mu'tezile, bu sorunu çözümlmeye çalışırken, insanın Allah'ın iradesi ve kudreti karşısındaki konumunu tespit etmekten ziyade, onun sorumluluğunu rasyonel bir temele oturtma yolunu tercih etmiştir. Bu bakımdan, onlar Allah'ın iradesinin ya da kudretinin atıl kalacağı veya sınırlanacağı endişesini taşımamışlardır. Onların asıl endişeleri, bu konu hakkında ortaya atılan dîmî formüllerin, yine en temel dîmî esaslardan birisi olan "insanî sorumluluğu" tehlikeye sokup sokmadığı noktasındadır. Eğer insan sorumluysa, bu sorumluluğun asgari şartları olarak kabul edilebilecek tüm donanımlara sahip olmalıdır. Tabî bu noktada da akla gelen ilk husus, insanın eylem hürriyetine sahip olmasıdır. Aslında bu konuda, İslam Kelam Tarihi içerisinde, Cehmîyye'nin kurucusu olarak kabul edilen Cehm b. Saffan (ö. 128/745) ve taraftarlarının dışında pek büyük bir ihtilaf yoktur. Cehm'e göre, insan ilahî irade karşısında tamamıyla edilgen bir durumdadır.

Onun hiçbir şekilde eylem hürriyeti yoktur. Adeta o, rüzgarın önündeki yaprak gibidir.²¹⁰ Bu görüşün kulluk bilinci taşıyan insanların zihninde makes bulması düşünülemezdi. Ancak onun yumuşatılmış bir şekilde takdim edilen başka bir formunun, sorumluluğa kısmen de olsa bir kapı araladığı varsayımıyla yaygın olarak kabul edilmesi, oldukça ilginç görünmektedir. Mu'tezilenin bu görüşü ima edebilecek bir yaklaşıma bile tahammülü yoktu. Onlar bu konuda oldukça sert ve kesin bir dil kullanıyorlardı. İşte bu tutumları yüzünden büyük bir kesimin düşmanlığını üzerlerine çektiler. Belki çıkış noktaları itibariyle haklı oldukları bir konuda haksız duruma düşürüldüler.

Onlar kulların fiillerine ilişkin yaratma ile hiçbir zaman "yoktan varetme"yi kasdetmemişlerdi. Kadı Abdülcebbar'ın işaret ettiği gibi onlar, yoktan varetme (*ihıra*) ile, ihdas ve icadın arasını ayırmaktaydılar. O bunu şöyle dile getiriyor: "Yoktan var etmeye gelince, o, kudret sahibinin mekana ihtiyaç duymadan yaratmasıdır. Bu da ancak bir kudretle kadir olmaksızın, yalnızca zâtı gereği kadir olan bir kimse için mümkündür. Dolayısıyla bu, bizim dışımızda, Allah'a ait olan bir yaratmadır. Allah'ın dilediği bir sebep vasıtasıyla yaratması caizdir. Ancak O, aynı zamanda bu sebebi de yaratır ve bizim yaptığımızdan farklı bir şekilde onu yoktan var eder."²¹¹

Görüldüğü üzere, Kadı Abdülcebbar, Allah'ın yaratmasıyla kulun yaratması arasındaki farkın, kulun sebeplerle yaratması, ancak bu sebepleri yoktan var edememesi olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla "kul fiilinin yaratıcısıdır" ifadesiyle onlar, Allah'ın yoktan var etmesi anlamında bir yaratmayı kasdetmemektedirler. Çünkü nihayetinde insan kendisinde mevcut bulunan bir kudretle fiilini var ederken, Allah'ın böyle bir kudrete ihtiyacı yoktur. İnsan, bir kudret mahallinde; gücünü uygulayabileceği müsait bir alan içerisinde bulunurken, Allah böyle bir alanda bulunmamaktadır. O, mekan boyutundan uzak bir şekilde yaratmaktadır. Ayrıca o, üstadı Ebu Haşim'den yaptığı bir nakile göre, yaratıcı (*hâlık*)nın bazı maksatları gözönünde bulundurarak fiile yönelen kimse olduğuna da dikkat çeker.²¹²

Diğer taraftan Mu'tezilenin *istitaat* görüşü iyice tetkik edildiğinde, onların kulda sadece fiilini yapabileceği bağımsız bir güç ve kudretin bulunduğunu ispat etmeye çalıştıkları, bunun dışında başka bir amaç gütmedikleri rahatlıkla görülebilir. Nitekim Kadı Abdülcebbar, *istitaatı* şöyle tanımlar: "O cisimde bulunan bir nitelik (*ma'nâ*) dir, kulun fiilini ve çeşitli etkinliklerini yapması onunla mümkündür. O, ancak onun sayesinde durmak yerine hareket etmeye, oturmak yerine ayağa kalkmaya güç

210 Eş'arî, *Makâlât*, I, 213; Şehristânî, *el-Milel*, I, 85-86; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 156; Râzî, *İ'tikâdât*, (takdim ve ta'lik, Muhammed el-Mu'tasım Bi'l-lah el-Bağdâdî), Daru'l-Kutubi'l-Arabi, 1986, 89-90; İsfarayînî, *et-Tabsir*, 97-98.

211 Kadı Abdülcebbar, *el-Muhit bi't-Teklif*, 352.

212 Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VIII, 162.

yetirebilir."²¹³ Bu durum, hiç itiraz edilemeyecek bir kesinlikte tecrübeyle sabittir. "Herkes sağlık ve esenlik içerisinde iken, önündeki bütün engellerin kalktığı bir durumda istediği fiili işlemeye güç yetirmesine karşın, hasta olduğu, bir eksikliğin bulunduğu ya da çetin bir engelle karşılaştığında aynı fiili işlemeye güç yetiremez. Bunun sebebi, ilk durumda istitaatın bulunması, ikinci durumda ise bulunmamasından başka bir şey değildir."²¹⁴

Mu'tezile, Ehl-i Sünnet'in Maturidî kanadından bir noktadan, Eş'arî kanadından ise tümüyle ayrılır ve istitaatın bütünüyle fiilden önce olduğunu iddia ederek, insanın kendi doğası gereği bir istitaat ile güç yetiren olduğunu ileri sürer.²¹⁵ Çünkü istitaat fiilden önce ve fiilin bulunmadığı durumlarda var olmasaydı, insan emir anında ve fiilin yokluğu durumunda istitaat bulunmadığı halde fiil ile emredilmiş ve güç yetirilemeyen bir şeyle teklif edilmiş olurdu. Bu ise çirkin bir şeydir. Allah, "Allah hiçbir cana gücünün üstünde yük yüklemeyiz"²¹⁶, buyruğuyla bundan uzak olduğunu açıkça göstermiştir. Diğer taraftan kafir iman etmekle emredilmiştir. Eğer (iman etmeden önce) onda bu kudret bulunmasaydı, güç yetiremeyeceği bir şeyle sorumlu tutulmuş olurdu. Bu da güç yetirilemeyeni teklif etmek anlamına gelir. Çünkü bu kötürüme yürümeyi ve köre görmeyi teklif etmek gibidir. Bunun yanlışlığı ise, hem akılla hem de Kur'an nassıyla sabittir. Onlara göre, bunu teyid eden diğer bir husus da şudur: Kudret ancak kendisiyle fiilin meydana gelmesi için bulunur. O fiil ile birlikte olsaydı, fiil kudretle meydana gelmez, tam aksine kudret fiil ile meydana gelmiş olurdu ki, bu tamamen saçmadır.²¹⁷

İnsana tam anlamıyla bir özgürlük tanınması için yapılan bu spekülasyonlar, genel Mu'tezilî anlayış içerisinde şöyle yer almıştır: "Allah fesadı sevmez ve insanların fiillerini yaratmaz, tam aksine insanlar emredildikleri ve yasak edildikleri şeyleri Allah'ın kendileri için yarattığı bir kudretle yaparlar ve oluştururlar. Günahları işlemeye ve terketmeye güç yetirirler. Herkes, ancak Allah'ın yarattığı bir kudretle bir şeyi tutmaya ve bırakmaya güç yetirir. Kullarda bulunan kudretin (gerçek) sahibi Odur. Kullar, Allah'a rağmen ve O olmaksızın bu kudrete sahip olamazlar. Allah onlarda bunu dilediği kadar bırakır, dilediği zaman da yok eder. Ancak onlardan bunu kaldırdığında emir ve nehye ilişkin sorumlulukları da ortadan kalkar."²¹⁸

Mu'tezile, bu görüşünü temellendirmek için birtakım aklî ve naklî deliller ileri sürmüştür. Bunları şöyle özetlememiz mümkündür: Eğer Allah, kulların fiillerini

213 Kadı Abdülcebbar, *el-Muhtasar fî Usulî'd-Din*, (Rasâilü'l-Adl içinde) I, 216.

214 Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usulî'l-Hamse*, 391-392.

215 Eş'arî, *Makâlât*, I, 299-300.

216 Bakara, 2/286.

217 Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûlî'l-Hamse*, 396 vd.

218 Kadı Abdülcebbar, *Fadlu'l-İ'tizal*, 63.

yaratmayı üstlenmiş olsaydı, kendisi emredilen, nehyedilen, sevab gören ve cezaya uğrayan, itaat eden ve asi olan olurdu. Kezâ, insanların fiillerinin övülmesi ve yerilmesi, bu fiillerin onlara ait olmasını gerektirir. Çünkü her iki fiilin var edeni Odur. Ayrıca, tek bir nesnenin iki kadirin kudreti altında bulunmasının, görünmeyen delilinin görünen olması ölçütü dikkate alındığında imkansız (*muhâl*) dır. Zira insanların fiilleri Allah'ın kudreti altında bulunsaydı, onların insanların kudreti altında bulunması imkansız olurdu. Dolayısıyla da Cebriyye²¹⁹ mezhebinin görüşü doğru olurdu. Diğer taraftan insanların kudreti altında bulunduğu takdirde de Allah'ın kudreti altında bulunması imkansız olurdu. Bu yüzden, fiilin iki kadirin kudretiyle irtibatlandırılması ve onun bu iki kudretle meydana gelmesi, fiile iki tane kadirin iştiraki sonucunu doğurur ki, bunda Allah'a ortaklar koşma durumu sözkonusudur. Diğer bir husus da, insanların fiillerinden bir kısmı çirkin ve akılsızcadır; çirkinini icad etmek çirkin, akılsızca olan bir işi var eden de akılsızdır. Çünkü varetme, kazanma (*kesb*) dan çok daha büyük bir iştir. O halde, kazanan sefih olduğuna göre, var eden daha büyük bir ihtimalle sefihtir. Sonuçta, (insanların fiillerine ilişkin olarak) var etme, sadece Allah'a bağlı olduğu ve onun arkasında insanların kudretiyle irtibatlandırılması makul olan bir mana bulunmadığı takdirde, fiillerin tamamı zorunlulukla meydana gelmiş demektir.²²⁰

Savunmacılık anlayışıyla ileri sürülen bu delillerin, fiillerin Allah tarafından yaratıldığını savunan Ehl-i Sünnet kelimcilerini tatmin etmesi ümit edilemezdi. Zira onların da aynı yaklaşım mantığıyla ileri sürebilecekleri birçok delilleri vardı. Biz bu delilleri biraz aşağıda zikredeceğimizden burada değinmeyi uygun bulmuyoruz. Ancak burada şunu ifade etmemizde yarar vardır. Mu'tezile de, Ehl-i Sünnet de sorunun özüne inmek, esas meseleyi ortaya koyup çözüm aramak yerine, kendi düşüncelerine karşı yapılan saldırılara cevap verme çabası içine girdiklerinden, konu, delillerin çatışması durumuna getirilmiştir. Bu çerçevede biz, sorunun sağlıklı bir kelâmî çözümüne doğrudan ulaşma şansını yakalayamamakta, dolayısıyla sadece dellilerin hangisinin daha güçlü olduğu üzerinde muhakeme yürüterek bir kanaate varma imkanına sahip olmaktayız. Halbuki bu yaklaşımın karşımıza çıkardığı güçlükleri, ancak esas sorunu doğru bir şekilde ortaya koymak suretiyle aşabiliriz.

Ehl-i Sünnet de, Mu'tezile de insanın eylem hürriyetine sahip olduğu görüşünü paylaşmakta, ancak bunun izahında yolları ayrılmaktadır. Mu'tezile, eğer insan eylemlerinde hür ise onları kendisi yaratmalı (*planlayarak yapmalı*) dır, tezini ileri sürerken, Ehl-i Sünnet, hiçbir şeyin ilahî müdahalenin dışında olamayacağı inancından hareketle, ilerde de geniş bir şekilde izah edeceğimiz gibi fiillerin Allah tarafından

219 Cebriyye'nin bu konudaki görüşleri için, bkz., Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 156.

220 Mu'tezile'nin ileri sürdüğü bu deliller'in tamamı için bkz., Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 344 vd.; Kadı Abdülcebbar, *el-Muhit bi't-Teklif*, 366-379.

yaratılmasıyla insanın hür olması arasında bir zıtlığın bulunmadığını göstermek için, kesb ve cüzî irade kavramlarını ortaya atarak, uzlaştırmacı bir anlayışla sorunu çözme yoluna gitmiştir. Ancak bu uzlaştırmacı tavır, ortalığı sakinleştirecek yerde tartışmaları daha da alevlendirmiştir. Mu'tezileye göre, Ehl-i Sünnet, bu tavrıyla tek bir fiilde iki ortak gördüğü ve bu ortaklardan birisi de Allah olduğu için, Ona şirk koşma pozisyonuna gelmiş²²¹; Ehl-i Sünnet'e göre ise, Mu'tezile, yaratmada Allah'a sayısız ortaklar koşturmuşur.²²² Aslında her iki grup da kendi perspektifinden haklı gözükmektedir. Yalnız, bu haklılık teorilerinin doğruluğundan değil, savunmacı yaklaşımlarının kendilerini götürdüğü doğal sonuç bakımındandır. Bunlar, her iki tarafın birbirlerine yaptıkları suçlamalara verilebilecek en makul cevaplar olarak gözükmektedir. Ne var ki, bu makullük sorunun çözümlenmiş olduğu anlamına gelmemektedir. Çünkü ortada iki farklı sonuç vardır ve bu sonuçlar kendi konteksleri içerisinde doğru olarak görülmekle birlikte, birbirleriyle karşılaştırıldıklarında, birisi tamamen doğru olarak görülemez de en azından doğruya en yakın olarak görülmekte, dolayısıyla da diğeri yanlışlanmış olmaktadır. O halde bu kısır döngüden kurtulmak için, irade özgürlüğü konusunda olduğu gibi burada da sorunu ilahî sıfatlarla bağlantılı olarak değil de doğrudan insanî sıfatlar ve melekelerle ilintilendirerek çözmeyi denemek, bizi belki daha sağlıklı bir sonuca götürebilir. Yani insan fiillerini yaparken, ilahî irade ve kudretin rolü nedir? sorusundan önce, insan fiillerini nasıl yapmaktadır? sorusunun sorulması ve bunun cevabının aranması, önümüzdeki güçlükleri aşabilmemiz için daha uygun bir yol olarak görünmektedir.

Ancak böyle bir önerinin Selef açısından bir önem taşıyacağını söylemek mümkün değildir. Çünkü orada her şey doğrudan ilahî irade ve kudrete bağlı olarak gerçekleşmektedir. O kadar ki, kulların hareketleri, sesleri, kazanımları ve yazıları dahil her şey ilahî kudret tarafından yaratılmıştır.²²³

Bununla birlikte, bu katı tutum, İbn Teymiyye ve İbn Kayyım el-Cevziyye gibi ünlü Selef alimleri tarafından oldukça ustalıkla bir şekilde yumuşatılarak takdim edilmiştir. Şimdi bunların düşüncelerinden bazı örnekler verelim.

İbn Teymiyye, "cebr" kavramına alternatif olarak, "cebl" kavramını kullanır ve bunun ne anlama geldiğine Süfyan es-Sevrî (ö.161/777)'nin sözüne el-Mervezî'nin getirdiği yorumlarla işaret etmeye çalışır. Süfyan es-Sevrî, cebri inkar etmiş ve "Allah'ın kulları bir karakter üzerine yarattığını" (*Allahü cebl el-'İbâd*), söylemiştir. el-Mervezî, Süfyan es-Sevrî'nin bu sözüyle, Hz. Peygamber'in Esec Abdükays'a söylediği sözünü kastettiğini söyler. Hz. Peygamber bu zata, "sende iki özellik var ki, Allah onları sever,

221 Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 334.

222 İsferyînî, *et-Tabsir*, 59.

223 A.g.y.

bunlar yumuşak huyluluk ve ağır başlılıktır", demiştir. Bunun üzerine Abdülkays, "bunlar benim sonradan edindiğim huylar mı yoksa, doğuştan getirdiğim huylar mı?" diye sorar. Hz. Peygamber de, "onlar doğuştan getirdiğin huylar" diye cevap verir. Bunun üzerine Abdülkays, "beni sevdiği iki huy üzerine yaratan Allah'a hamdolsun" diyerek sevincini belirtir.²²⁴

Burada, İbn Teymiyye'nin zorlama anlamına gelen **cebr** kavramı yerine, daha yumuşak bir ifade olan **cebl** kavramını tercih ederek, cebir düşüncesinin baskısından kurtulmaya çalıştığını görüyoruz. Gerçekten de insanların huylarını doğuştan getirip getirmedikleri tartışma konusudur. Birtakım huyların doğuştan (*genetik olarak*) getirildiği kabul edilmekle²²⁵ birlikte, onların çevresel etmenlerden etkilendikleri de ileri sürülmektedir.²²⁶ Ancak insanların bütün huylarını doğuştan getirdikleri, oldukça su götürür bir iddiadır. Çünkü bu durumda eğitimin rolünü tamamen dışlamış oluruz ki, bu insanî tecrübeye bütünüyle aykırı bir durumdur. Ayrıca, burada dikkatimizi çeken diğer önemli bir nokta, huyların Allah tarafından yaratıldığı düşüncesiyle Allah'ın insanları fiillerini yapmaya zorladığı düşüncesi arasında bir fark görülmesidir. Halbuki bu düşünce, karşımıza Allah'ın yarattığı bu huyların insan tarafından değiştirilip değiştirilemeyeceği sorunu çıkarmaktadır. Eğer değiştirilemeyecekse, bunun cebirden farkını anlamak oldukça güçtür. Ancak İbn Teymiyye'nin, bu konteks içerisinde bunu açıkça zikretmese de insanların fiillerine ilişkin ifadelerinden, onların bunu değiştirme imkanına sahip oldukları kanaatinde olduğu anlaşılmaktadır. Zira o, "Onlara bir iyilik isabet ederse bu Allah katındandır, bir kötülük isabet ederse de bu sendendir, derler. Deki: 'hepsi Allah'tandır'"²²⁷, ayetinde itaat ve isyanın değil; iyiliklerin, kötülüklerin, nimetlerin ve felaketlerin kastedildiğini söylemektedir.²²⁸ Ancak el-Hasene adlı eserindeki ifadelerini dikkate aldığımızda, onun bu konuda pek de net olduğunu söyleyemeyiz. O, burada şöyle diyor: "Allah'ın taatten kulunu ulaştırdığı şey, ona Allah'tan isabet eden bir nimettir, kendisinden meydana gelen masiyetler ise, ona isabet eden bir kötülüktür. Ancak kötülüğü işleyen kendisidir."²²⁹ Görülüyor ki, İbn Teymiyye; Allah'ın kulu taate ulaştırmasının ne anlama geldiğini net bir şekilde ortaya koymamıştır. Bütün bunlara rağmen, kulun fiilini özgür bir şekilde yaptığında hiçbir şüphesi yoktur.²³⁰

224 İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'r-Rasâil*, V, 303.

225 Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı*, 87-95.

226 A.g.e., 333.

227 Nisa, 78-79.

228 İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'r-Rasâil*, IV-V, 309; Kezâ bkz., İbn Teymiyye, *el-Hasene*, 14-15.

229 İbn Teymiyye, *el-Hasene*, 15.

230 İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'r-Rasâil*, IV-V, 316-317.

Bir Eş'arî kelamcısı olan Cüveynî'ye göre ise, insanın kudretinin Allah tarafından yaratıldığı iddiası, herkesin ortak görüşü olduğu gibi yaratılmış kudretle gerçekleşen fiilin, bu kudretle gerçekleştiğinde de hiçbir şüphe yoktur.²³¹ Buna göre, fiil, sadece yaratma ve takdir bakımından Allah'a aittir. Bu aidiyet, mutlak anlamda bir aidiyet değil, kudretin Allah'ın mülkünden olması bakımından mecazi anlamda bir aidiyettir. Kısacası, insan, fiilini Allah'ın kendisine bahsettiği yaratılmış bir kudreti kullanarak yapmaktadır.²³² O, daha önce de işaret ettiğimiz gibi Eş'arî'nin teorilerine sıkıca bağlılığını ifade ettiği el-İrşad adlı eserinin aksine, Akidesi'nde, istitaatın fiilden önce olup olmadığı tartışmalarına girmez. Orada, sadece ilahî kudretin mutlaklığına ve kuşatıcılığına zarar vermeyecek şekilde, insanın fiillerinde özgür olduğunu ve fiillerini kendisinin yaptığını ılımlı bir üslupla anlatmaya çalışır. Ancak Mu'tezilenin kullandığı üslubu da beğenmeyerek onları eleştirir.²³³ Kısacası, o, bu eserinde Eş'arî ya da Mu'tezileden çok Selef'e yakındır.

Gazzâlî de, tasavvufî yazılarında, Eş'arîliğin istitaatın fiil ile birlikte olduğu, insanın fiillerini Allah'ın yarattığı gibi aksiyomlarını unutmuş gibidir. Hatta, Eş'arîliğin, özellikle istitaat anlayışından o kadar uzaktır ki, kendisine özgü bir kuvvet tanımlaması bile yapar. Ona göre, kuvvet takdim ve tehir yoluyla üç anlamda kullanılır: (1) Bilfiil olmamış ve ortaya çıkmamış olan mutlak istidat anlamında. Çocuğun yazı yazmaya olan kuvveti gibi. (2) Henüz herhangi bir fiilin var olmadığı, ancak fiilin kazanımı (*iktisab*) nın vasıtasız bir şekilde mümkün olduğu gelişmiş istidat anlamında. Kalem ve defteri tanıyan, harfleri sıralamayı öğrenmiş bir çocuğun kuvveti gibi. (3) Aletlerin tamamlanıp kişinin dilediği şeyi dilediği anda hiçbir kazanıma gerek duymaksızın yapabildiği yetkin (*kamil*) istidat anlamında. Hat sanatını en iyi derecede öğrenmiş olan katibin kuvveti buna örnek teşkil eder. Bu katibin, o anda yazı yazıyor olmaması durumu değiştirmez.²³⁴ İşte bu Gazzâlî'yi, el-İktisad'ta, hatta İhyâ'da bulmamız mümkün değildir. O, özellikle el-İktisad'ta tamamen üstadının izinden gitmekte ve onu Mu'tezileye karşı büyük bir titizlikle savunmaktadır. Ancak aynı Gazzâlî, tasavvuf felsefesi yapmaya başladığı zaman, kendi ruh dünyasının ufuklarında, adeta esaretten kurtulmuş bir kuş misali, derin bir coşkuyla uçuyor gibidir. Onun bu esnada daha rasyonel ve tutarlı olduğunu görmektediriz. Bu da bize, dogmatik yaklaşımların, makul yaklaşımların önünde ne kadar büyük engeller oluşturduklarını açık bir şekilde gösteren ilginç bir örnektir. Bu durumu, onun İhyası'ndaki değerlendirmelerinde çok daha net bir şekilde görmemiz mümkündür. Nitekim o, İhyâ'da, kendisine özgü bir tevhid anlayışıyla, bazen Eş'arîlik cenderesinin içinde sıkışmış bir şekilde tamamen dogmatik bir kelamcı; bazen de ele aldığı bütün

231 Cüveynî, el-Akîde, 48.

232 A.g.y.

233 A.g.e., 46-47.

234 Gazzâlî, Hakikat Bilgisine Yükseliş, (Mearicü'l-Kuds), 49.

konuları kendi zühd anlayışına uygun olarak değerlendiren ve çözümlemeye çalışan coşkulu bir sufi görünümündedir. Şimdi, onun konumuzla ilgili bu durumunu gösteren birkaç örnek görelim:

O, tevhidin derecelerinden **üçüncüsü** olan tevekkülü anlatırken, şunları söyler: "... Sana açık olarak görünür ki, Allah'dan başka fail yoktur. Yaratma, rızık, ihsan, engelleme, hayat, ölüm, zenginlik ve fakirlik gibi şeylerin tümünü yoktan vareden odur. Bunları varetme de onun ortağı yoktur. Bu, sana açıkca görüldüğü zaman, ondan başkasına bel bağlamazsın. Bilakis Ondan korkar, Ondan ümit eder, Ona güvenir ve Ona dayanırsın. Çünkü başka hiçbir kimse bulunmaksızın tek başına fail odur. Ondan başkası boyunduruk altındadır. Onlar, göklerde ve yerde bulunan bir zerreyi bile tek başına yerinden oynatamazlar..."²³⁵

O, bu çerçevede, insan hürriyetini şöyle izah eder: "İnsanların hareketlerini, sadece Allah'ın yaratmış olması, onların, "kazanma açısından, kulların inisiyatifi altında olmamasını gerektirmez. Gerçi, kudreti, kudretin nesnesini, seçimi ve seçilenin hepsini Allah yaratmıştır; ancak kudret, Allah'ın yaratması olmakla birlikte, kesbi değildir. O, bu anlamda, insanın bir niteliğidir. Dolayısıyla hareket, Allah'ın yarattığı, insanın da niteliği ve kesbidir. Çünkü hareket, insanın niteliği olan bir kudretle güç yetirilmek suretiyle yaratılmıştır. Hareketin (sadece Allah'a değil) kudret denilen başka bir niteliğe nisbeti de sözkonusudur. İşte o sırf bu nisbetten dolayı kesb olarak isimlendirilir."²³⁶ Bu açıdan insan, sadece güç yetirilen hareketle zorunlu bir titreme arasındaki farkı kavrayışından dolayı hürdür.²³⁷ Yani onu hür yapan tek özelliği, bilinçli oluşudur. Gazzâlî'nin ve genelde Ehl-i Sünnet'in bu düşüncesini şöyle formüle etmemiz de mümkündür: Allah, ezeli ilmiyle olacak olan her şeyi bilir, onları bu bilgisine göre takdir eder ve ezeli iradesiyle de takdir edildikleri zamanlarda var olmalarını irade eder, sonra da kudretiyle onları yaratır.

Yaratma ile ilahî irade arasındaki zorunlu ilişkinin yanında, herşeyi yaratanın, doğal olarak her şeyin faili olduğunun kabul edilmesi, kaçınılmaz olarak insanın fiillerinin de failinin bu yaratıcı olduğu sonucunu doğurmaktadır. Daha açıkcası, Allah'ın, insanın fiillerini yaratması için, onu irade etmesi gerektiği varsayımından, bir şeyi hür iradesiyle seçen ve yaratanın, o şeyin gerçek faili olduğu sonucu çıkmaktadır. Bu durumda, Eş'arî'nin de ifade ettiği gibi insanın fiilinin gerçek failinin Allah olduğu açıktır. İnsan ise, mecazi anlamda bir fail olmaktadır.²³⁸ İşte bu noktada diğer bir tartışma, fiilin gerçek sorumlusunun hakiki fail mi yoksa mecazi fail mi olduğu tartışması başlamaktadır.

235 Gazzâlî, *İhyâ*, IV, 380-381.

236 Gazzâlî, *İhyâ*, I, 177-178.

237 A.g.e. I, 178.

238 Kindî, *Felsefî Risâleler*, (çev., Mahmut Kaya), İst., 1994, 75-76.

Ashında bu o kadar kompleks bir konudur ki, tercihin bir taraftan yana konması, diğer tarafın aleyhine bir gelişmeye yol açmaktadır. İşte Râzî tüm bu durumların farkında olduğu için, tercihini Allah'tan yana yapmış ve mutlak determinizmi savunmuştur. Çünkü bu durumda, gerçekten de dindar bir düşünür için en güvenli yol budur. Burada, hemen şunu da hatırlatalım ki, bu tür konular, bakış açısına göre değişik sonuçları doğurabilecek niteliktedir. Asıl mesele, sonuçların doğruluğu değil, bakış açısının doğru tespit edilmesidir. Bunu, Râzî'de çok net bir şekilde görmekteyiz: O, tündengelim metoduyla hareket ederek, önce sonucu ortaya koyar. İlahî takdir konusuyla ilgili sonuç şudur. "Kulların fiilleri ilahî takdire göre meydana gelir."²³⁹ Bundan sonra öncüllerini sıralar. Birinci öncülü şöyledir:

"Biz kulların inançta farklı olduklarını görüyoruz. Bu farklılığın sebeplerinin araştırılması gerekir. (Ona göre), bu farklılığın sebepleri, ya iç etkenlerden ya da dış etkenlerden kaynaklanır."²⁴⁰ Bundan sonra o, bölümlenmeye gider ve bu öncülün ilk bölümünü üç kısma ayırır. Biz burada sadece birincisini vermekle yetineceğiz: Bu, ruhların mahiyetlerindeki farklılıklar ve bunların gerçekliklerinin açıklanmasıyla ilgilidir. Onlardan bazıları, özü ve cevheri itibariyle zeki, bazıları aptaldır. Yine, bazıları özü ve cevheri bakımından şefkatlidir, bazıları tabiatları itibariyle cismani hazlara meyillidirler, bunlar manevi mutluluk talebinden nefret ederler, diğer bazıları ise bunun tam aksi bir durumdadır; o kadar ki, dünya bunlara bütün güzellikleriyle takdim edilse, kesin bir bilgiden ya da üstün bir ahlaktan duydukları sevinci bundan duymazlar. Mesela, şunlar bunun doğrudan açık örnekleridir. Birisinin dünya meselelerini araştırma ve inceleme konusunda şiire çok düşkün olduğunu, ancak tam aksine diğer ilimlerden hiç anlamadığını görürüz. Yine, iki kişiden birisinin bir ilimde çok başarılı, diğerinde ise çok zayıf olduğunu, öbürünün ise bunun başarılı olduğunda başarısız, başarısız olduğunda da çok başarılı olduğuna şahid oluruz...²⁴¹ Buradan sonuç olarak şu noktaya gelir Râzî: İşte yaratılışta bu niteliklerde görülen farklılıkların çoğu, doğuştan gelen içgüdüsel farklılıklardır. Bunlar o kadar belirgindir ki, mesela, sefih bir ruhu değiştirmek için bütün dünya birleşse, yine de onu değiştiremezler. Ancak o, bununla sefih ve rezil fiilleri kasdetmiyor, aksine psikolojik huyları ve içgüdüsel yetileri kasdediyor. Çünkü ona göre, rezil fiiller, uğraşmakla değiştirilebilir.²⁴²

O bundan sonra, mizaçların ve organların şeklinin farklılıklarından kaynaklanan iki sebep daha zikredip, bunları izah eder. Ancak birinci sebepte, doğuştan gelen huyların değiştirilemeyeceğini vurgulamakla birlikte, bu mizaçlardan kaynaklanan kötü fiillerin,

239 Fahrüddin Râzî, *el-Metalibu'l-Âliye*, IX, 35.

240 A.g.y.

241 A.g.e., IX, 35-36.

242 A.g.y.

mücadele etmek suretiyle değiştirilebileceğini savunur. Doğuştan gelen huyların değiştirilip değiştirilemeyeceği konusu, daha çok psikolojiyi ilgilendiren tartışmalı bir konudur.²⁴³ Mesela, bu konuda Freud, Erikson ve Piaget üç ayrı gelişim aşaması önermektedir. Freud, psikoseksüel, Erikson, psikososyal ve Piaget bilişsel gelişim aşamalarını dikkate alır.²⁴⁴ Freud'un temelini attığı psikoanalitik okuluna göre, psikolojik gelişimin temelinde iki güç vardır: (1) Cinsel ve saldırganlık güdülere, (2) Çevredeki davranışlar. Onun açısından yaşamın ilk yıllarında yapılandırılan özellikler çok kuvvetlidir ve sonradan değişmeye direnç gösterirler. Erikson'a göre ise, gelişim sosyal aşamalardan oluşur. Çocuğun bağımsızlık eğilimi ile ana-babanın onu denetlemesi eğilimi arasında oluşan denge, çocuğun daha sonraki yetişkin yaşamındaki kişilik özelliklerini oluşturur. Her çocuk için farklı olan bu denge, kişilik özelliklerinin de farklılaşmasına yol açar. Ona göre, toplumun bireyi denetleme çabaları bir ömür boyu sürer, bu da bireyi yeni denge arayışlarına sürükler. İsviçreli psikolog Piaget, hem olgunlaşmanın hem de öğrenmenin etkisini kabul eder. Çocuğun çevresiyle olan etkileşiminin niteliği, onun zihinsel (*bilişsel gelişiminin*) yönünü ve derecesini belirler. O, bu etkileşim süreci içerisinde belirli bir bilişsel dengelemeye (*cognitive balance*) ulaşır. Ancak bu denge, yeni ortamların ve yeni deneyimlerin etkisiyle bazen bozulabilir. Bu durumda çocuk, yeni bir dengelemeye ulaşabilmek için, yeni kavramlar geliştirme veya yeni yaklaşım tarzları uygulama yoluna gider. Bu süreç, böylece devam eder.²⁴⁵

Görüldüğü üzere, doğuştan getirilen huyların değiştirilemeyeceği konusunda Râzî'nin sergilediği aşırı karamsarlığa, Freud'un yarı determinist yaklaşımını hariç tutacak olursak, çağdaş filozoflar tarafından pek fazla itibar edilmemektedir. Ancak Râzî açısından, burada önemli olan nokta, davranışların değiştirilebilir nitelikte olduğunu kabul etmiş olmasıdır.

Bununla birlikte, Râzî, dış etkenleri hesaba kattığında, iç etkenler için söylediklerine nisbetle kendisinden hiç beklenilmeyecek bir noktaya gelmektedir. Bu son noktada o, insanın fiillerinin zorunlu olarak meydana geldiğini savunur. Çünkü ona göre, failde, fiilin gerçekleşmesinden önce o fiile ilişkin dört merhalenin gerçekleşmesi gerekir...²⁴⁶ Bunların en önemlilerinden birisi de düşüncedir. Düşünce faydalı olursa, insanın tabiatı ona meyleder. Bu durumda insan, onu ya ister ya da istemez. Ancak burada bir engelin ortaya çıkması gerekli olabilir. Bu engel, insanın birinci düşüncesinin aksi bir durumu gerektiren diğer bir hususu düşünmesidir. Bu takdirde de birinci düşünce, bu ikinci şeyin faydalı olmasından dolayı devreden çıkar. Bu düşünce zararlı

243 Bu konudaki tartışmalar için bkz., Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı*, 331-341.

244 A.g.e., 337.

245 A.g.e., 336-337.

246 Bunlar organların sağlığı, fiilin oluşumuna ilişkin kesin fikir, fiilin faydalı olduğu inancına duyulan eğilim ve düşüncedir.

olursa, nefret oluşur. İnsan, onu ya ister ya da istemez. O şeyin zararlı olduğu inancı, sadece yukarda zikrettiğimiz çekişmenin bulunması durumunda ortadan kalkar. Aksi takdirde, o şeyin ne faydalı ne de zararlı olduğu inancı sözkonusu olur. Bu durumda da isteme ve istememe olmaz." Ve şöyle devam ediyor Râzî. "Kesin bir talep ve tam bir meyil gerçekleştiği zaman, o şeyin var olması gerektiği hususunda kesin bir fikir oluşur. Tam bir nefret olduğu zaman ise, o şeyin yapılmaması konusunda kesin bir fikir oluşur. İşte bu tam ve kesin fikir olduğu zaman, fiil mutlak surette gerçekleşir. Bu merhalelerden her birinin, bir öncekinin sonucu olması, burada zorunlu bir dizinin var olduğunu göstermektedir."²⁴⁷ Kısacası, "organların fiilleri, kalplerin fiillerine, kalplerin fiilleri birbirine, sonuncusu ise, haricî tesadüfî etkenlere bağlıdır. Mesela, insan, gözü bir şeye iliştiğinde veya bir sesi işittiğinde bir şeyler hatırlar. Bununla birlikte, zorunlu olarak bilir ki, bu haricî tesadüfî etkenler, onun gücü ve kudretinin dışındadır. İşte diyor o, insanların inançlarında ve ahlâkî durumlarındaki farklılıklara yolaçan sebeplere bir de bu haricî tesadüfî etkenler eklendiğinde, cebir konusunda söylediklerimizin doğruluğu kesin bir şekilde ortaya çıkar."²⁴⁸

Râzî, Muhassal²⁴⁹ ve Erbain'de²⁵⁰, fiil konusunu işlerken, daha çok mantıksal çıkarımlara yer verir. Burada ise, aklî delillerin yanında psikolojik tahlillere de başvurmuştur. Her iki bakış açısını dikkate aldığımızda, gerçekten onun, davranışçı filozofların iddia ettikleri anlamda psikolojik bir determinizmi savunduğunu görmekteyiz. Mesela, davranışçıların bugünkü öncülerinden olan Skinner'a göre, "yaşamda determinizm ilkesi egemendir. İnsanın özgür gibi görünen davranışları, henüz keşfolunmamış çevresel etmenlerden ileri gelir..."²⁵¹ Râzî'de de fiil, çevresel ve psikolojik etmenlerin birleşmesi sonucunda meydana gelmektedir. Onun verdiği şu örneğe dikkat edelim: "İnsanın ruhu, yaratılışının özünde, öfkeye şiddetle eğilimli ise, sonra, buna bedensel mizacının safraya (*kin ve kıskançlığa*) aşırı bir şekilde hazır oluşu ve ayrıca organlarının despotluğa ve üstünlük taslamaya elverişli olması eklenirse, bütün bunların yanında bir de öfkeyle hareket etmeyi güzel gören ve bu tür davranışları terketmeyi uygun görmeyen bir topluluğun arasında yetişmişse ve yine devletin ve yönetiminin devamı şiddete baş vurmaya bağlı ise, sonra da bu insan rastlantısal olarak hoşuna gitmeyen bir şey görürse, sonra onun yanında öfkeyle hareket etmesine yardım edecek ve böyle hareket etmediği takdirde onu kınayacak insanlar hazır bulunursa; işte bütün bu etkenlerin hepsinin bir araya gelmesi durumunda, onun şiddet fiillerini terketme imkanı yoktur. Ancak bizim dile getirdiğimiz bu etkenlerin tam aksine, başka etmenler

247 Râzî, el-Metalibu'l-Âliye, IX, 40-41.

248 A.g.e., IX, 42-43.

249 Râzî, Kelama Giriş (Muhassal), 189-197.

250 Râzî, Erbain, I, 319-332.

251 Baymur, Genel Psikoloji, 301.

rastlantısal olarak bir araya gelirse, bu takdirde de şiddet fiillerini işlemesi mümkün olmaz ve yine bu karşıt etmenlerin her birinden bir miktar bulunursa, o zaman ağır basan taraf dikkate alınır. O halde, tüm bunların sonucunda, ilahî takdirin tümünün zorunlu olarak gerçekleştiğinin doğruluğu böylece ispatlanmış olur."²⁵²

Bu örnekte de açıkça görüldüğü gibi Râzî'ye göre, psikolojik ve çevresel etmenler, fiilin oluşumunda rol oynamaktadır. Bu etmenlerin cenderesi içine sıkışan insanın önünde, onların gereklerini yerine getirmekten başka bir alternatif yoktur. Onun determinizminin, Skinner'in determinizminden farkı, olayların sebebini, nihai noktada ilahî takdire bağlamış olmasıdır. Skinner ise, bu noktada agnostik bir tavır takınmaktadır. Ona göre, bu çevresel etmenlerin kökeni henüz keşfolunmamıştır. Râzî, gibi dindar bir düşünürün bu konuda sıkıntı çekmesi düşünülemezdi. Ona göre, bu olayların nihai noktada ilahî takdire bağlı olduğunda hiç şüphe yoktur. Onun bu konudaki düşüncelerini, Zebur'dan onaylayarak alıntılıdığı şu paragraf çok güzel özetlemektedir: "İnsanların mizaçlarını yaratan, onların kalplerinin durumlarını bilir. Kalplerinin durumlarını bilen, fiillerini de bilir. Fiillerini bilen son durumlarını da bilir."²⁵³

Râzî'nin bu psikolojik ve rasyonel determinizminin en güçlü yansımasını, son yüz yılın en büyük Eş'arî savunucularından Şeyhu'l-İslam Mustafa Sabri Efendi'de görmekteyiz. O, bu konuya ilişkin Eş'arî görüşünü kısaca şöyle özetlemektedir:

"Eş'arî'ye göre, insan, fiillerinde ihtiyar sahibi olduğu halde, ihtiyarında mecburdur. **Fiili ve fiilinin iradesi** Allah tarafından yaratıldığı için, insanın hem fiilinde hem de iradesinde mecbur olması gerekir. Ancak fiilinin ihtiyara dayanması, ihtiyarının da başka bir ihtiyara dayanmaması, fiillerinin ihtiyarî olarak nitelendirilmesine sebep olmuştur."²⁵⁴

Sabri Efendi, bu görüşün Cebriyye mezhebinin görüşünden farkını şöyle dile getirir: "Cebriyye'ye göre, insanın kudreti, iradesi ve fiili yoktur. Eş'arîlere göre ise, insanın kudreti olsa da, bu kudretin, Allah'ın kudreti yanında hiçbir tesiri yoktur. Onlara göre, insanın fiilleri vardır, ancak bunlar Allah tarafından yaratılır."²⁵⁵

Gerçekten de burada, ismi var olan ve fakat hiçbir fonksiyonu bulunmayan bir kudret anlayışının, böyle bir kudreti ismen de reddeden bir mezhebden ciddi anlamda ne gibi bir fark oluşturduğunu anlamak oldukça güçtür.

"İhtiyarî fiillerin determinasyonunu o, kısaca şöyle izah eder: İhtiyari fiillerin sebeplerini Allah yaratır. Sebebin Allah'dan olduğu açıklığa kavuşsa da onun zorlayıcı bir

252 Râzî, el-Metâlib, IX, 43-44.

253 A.g.e., IX, 46.

254 Mustafa Sabri, İnsan ve Kader, 78.

255 A.g.e., 77-78, 232.

durumda olması gerekli değildir. İsmnin de gösterdiği gibi sebep olması kafidir... Allah, kulların hangi iradesinin meydana gelmesini istiyorsa onun sebebini yaratır. Meydana gelmesini istemediği iradesinin sebebini yaratmaz. İnsan da sebebi olmayan bir şeyi irade etmez."²⁵⁶

Görüldüğü üzere, ona göre, ismen de olsa sebebın varlığı insanın eylemlerinde hür olduğunu kabul etmemiz için yeterli bir gerekçedir.

Bu katı teolojik determinizmin temelinde, Râzî'de olduğu gibi psikolojik determinizm anlayışının da büyük payı vardır. Onun şu ifadelerine dikkat edelim: "Bizden birisi bir fiil işlediğinde, önce ne düşünür de onu yapar? O fikir, kendisine neden gelir? Seni harekete getiren o bâtinî fikir beni neden harekete getirmiyor? İşte bu noktalara ve (insanı çalışmaya, iyi işler yapmaya teşvik eden) ayetlere²⁵⁷ bakıldığı zaman, ardında muhtariyete galip olan bir cebrin olduğu anlaşılıyor. Ancak hangisi galip olursa olsun, cebir tarafı gizli ve muhtariyet tarafı açık olunca, daha çok zahiri hallerle ilgili olan insan mükellefiyetini bozmaz."

Ona göre, bu düşünce sosyal nizamı sarsmakla ya da insanları tembelliğe teşvik etmekle itham edilemez. Çünkü mesela, devlet cebre inanan insanlardan meydana gelseydi; o devletin suçluları cezalandıran mahkemeleri olurdu. Yine, şayet bir cebriye tokat atılsa, karşılık vermeyi kendisinde bir hak olarak görür. Kısacası, insan daima hür olduğu bilincini taşımakta ve onda, eylemlerinde hür olduğu kanaati ağır basmaktadır.²⁵⁸

Buna rağmen niçin ısrarla cebri savunuyor Mustafa Sabri Efendi? Bilinen Eş'arî endişesinden dolayı: Aksi takdirde, Allah'a eksiklik geleceği ve Onun zorunluluk altında bulunduğu intibai verileceği için. O, "İnsan ve Kader" adlı kitabında, baştan sona bu endişeyi bertaraf etmeye uğraşır. Ancak ne yazık ki, ilâhî, ilmin cebir lehinde delil olarak kullanılamayacağını izah ederken, açık bir şekilde, kulların fiillerinin ezeli ilahî ilminden, ilmin malûma tabi olması prensibine dayanarak önce geldiğini, ezeli ilahî ilmin kulların fiillerine ilişkin malûmâta bağlı olduğunu söyleyerek²⁵⁹, Allah'a büyük bir eksiklik izafe ettiğinin, ilahî ilmin ezeliiliğinin, kulların fiillerine ilişkin malûmâtın gölgesinde kaldığının farkında değildir.

Bu konudaki fikrî karmaşaya, Maturidîler ile Mu'tezile arasındaki çekişmelerde de rastlamaktayız. Bu durum, kendisini en açık şekliyle, Allah'ın doğru yola ulaştırması ve saptırması ile ilgili yorumlar da göstermektedir. Mu'tezile, **hidayeti** emir ve güçlendirme olarak, **idlali** ise, bela, deneme ve insanı kendi haline bırakma olarak

²⁵⁶ A.g.e., 178.

²⁵⁷ Tevbe, 9/105; Saffât, 37/61; Zümer, 39/74; Nahl, 16/97; Kehf, 18/49; Zümer, 39/70 A'raf, 7/180; Nahl, 16/34; Necm, 53/39-40.

²⁵⁸ Mustafa Sabri Efendi, a.g.e., 232 vd.

²⁵⁹ A.g.e., 84 vd.

yorumlamaktadır.²⁶⁰ Çünkü onlara göre, doğru yola gelen ve sapıtan insanın kendisidir. Ancak Maturidî, fiilin yaratılması ve bu açıdan Allah'a izafe edilmesi noktasında açık olduğu kadar bu noktada açık değildir. Ona göre, bu doğru olsaydı, Allah'ın "insanları aydınlıktan karanlığa sürüklemesinin, onları karanlıklardan aydınlığa çıkarmasının, kendisine izafe edilmesi gibi mümkün olurdu. Bu açıdan, iyi fiillerin Allah'a izafe edilmesinin sebebi, emir ve güçlendirmedir. Halbuki emir ve güç verme de sıkıntıyla denemedir ve her ikisinde de insanı terketme sözkonusudur. Dolayısıyla bu doğru olunca, diğerinin yanlış olması gerekir. Diğer taraftan Maturidî, Mu'tezileye şunu da sorar. Mademki kötülükler, Allah onları yasakladığı için Ona izafe edilemezler, o halde, niçin "Allah dilediğini sapıtır, dilediğini de doğru yol üzerinde tutar?"²⁶¹ şeklindeki ayetlerde, Ona izafe edilmiştir? Ona göre, bu ayette, onların söyledikleri gibi kötüləri sapıklıkla, iyileri de doğrulukla isimlendirmesi kastedilmemiştir. Çünkü bunda bir hikmet yoktur. Tam aksine, bunlar Allah'ın kuvveti ve egemenliği altında gerçekleşmektedir.²⁶² Kısacası, ona göre, fiil hangi açılardan Allah'a izafe edilirse edilsin, hatta saptırma ve kalpleri mühürlemek hakkında bile olsa, yaratma anlamındadır. Dolayısıyla ona göre, burada, Mu'tezilenin gerçeği saptırarak ifade ettiği hiçbir manaya ihtimal yoktur.²⁶³

Halbuki bu problem, sadece bizzat insanın kendisinden hareketle çözümlenmeye başlandığı takdirde, kelamcıların karşı karşıya kaldıkları bu ikilemden kurtulmak mümkündür. Nitekim insan, fiilini yaparken, hem onu seçme hem de yapabilme imkanına sahip olduğunun, dolayısıyla kudretinin de tıpkı bedeni, akli ve iradesi gibi kendisine ait olduğunun bilincindedir. Nasıl ki insan bir nesneye dokunmak için parmağını kullanıyorsa, parmağını hareket ettirmek için de gücünü kullanır. Güç, onu insan yapan unsurlardan bir tanesidir. Bu yüzden, Ehl-i Sünnet kelamcılarının onu Allah'ın kudretiyle karşı karşıya getirmesi anlaşılmas ve garip bir tutum olarak karşımıza çıkmaktadır. Onların ilahî kudret üzerindeki aşırı ısrarları, muhtemelen Mu'tezilenin, "insan fiilinin halıkıdır", demelerine gösterdikleri aşırı bir reaksiyondan kaynaklanmaktadır. İnsanın fiilini kendi kudretiyle varetmesi, 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 unsur değil. Kısacası, konuyu, insan ve davranışlarını doğrudan ilahî irade ve kudretle ilintilendirmek yerine, evrenin bütün parçalarının işleyiş sürecinin, kendi bünyesinde içkin olan ilahî yasalara bağlı olarak devam ettiğini dikkate alarak -ki zaten insan tecrübesi bunun böyle

260 A.g.y.

261 En'am, 6/38.

262 Maturidî, **Kitâbu't-Tevhid**, 313.

263 Maturidî, a.g.e., 314.

olduğunu göstermektedir- tahlil etmeye çalışırsak, bir ikilem içerisine sokmaktan kurtulma imkanı bulabilir, böylece insanoğlunun işlediği en acımasız ve çirkin cinâyetleri, Allah'ın dilediğini ve yarattığını ileri sürmek zorunda kalmaz, dolayısıyla Onun rahmetine ve merhametine duyulan güvene ve saygıya gölge düşürme riskinden ya da en azından insanların zihinlerinde ve kalplerinde bu yönde bir şüphe uyanmasına meydan vermekten kaçınmış oluruz.

III. PROBLEMİN KUR'AN AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

Kur'anda, Metafizikî ve tabiî kötülük konusunda olduğu gibi ahlâkî kötülük konusunda da teorik ve spekülâtif tartışmalara dayalı çözümler yerine, insanın yaratılış gayesine uygun, dünya ve ahiret mutluluğunu esas alan pratik çözümler önerilmektedir.

Kur'an'a göre, insan tam anlamıyla düşünce ve eylem hürriyetine sahiptir:

"De ki: 'Bu hak (Kitap) Rabbinizdendir. Artık dileyen iman etsin, dileyen kafir olsun'.²⁶⁴ "Her kim küfrederse, küfrü kendi aleyhinedir. Kim de yararlı iş yaparsa, kendileri için hazırlamış olurlar."²⁶⁵ "Sonra, onların arkasından, bakalım neler yapacaksınız diye, sizi yeryüzünde halifeler yaptık."²⁶⁶ "Şüphesiz o nefsi temizleyen kurtuluşa ermiştir. Onu kirleten ise hüsrana uğramıştır."²⁶⁷ "Eğer Ehl-i Kitab iman edip Allah'dan korksalar, muhakkak onların günahlarını örter ve elbette kendilerini naîm cennetlerine koyardık."²⁶⁸

Kısacası, Kur'an'da, "kazandıklarına karşılık", "bile bile inkar etmelerine karşılık", "yaptıklarına karşılık" şeklinde biten onlarca ayet, insanın düşünce ve eylem hürriyetine sahip olduğunu açıkça göstermektedir.

Bu bakımdan, ahlâkî kötülüklerden kaçınmak tamamen insanın sorumluluğuna verilmiştir:

"Bir de çok yemin edene, değersiz, gıybetçiye, koğuculuk peşinde gezene, iyiliğe engel olana, mütecâvize, günahkara, zorbaya.. Bunlarla beraber bir de soysuz olan yordakçıya... Mal sahibi olmuş ve oğulları var diye ilgi duyma."²⁶⁹ "O halde Rabbinin hükmüne sabret. O kâfirlerden hiçbir suçluya veya nanköre boyun eğme."²⁷⁰ "Bizi anmak için kalbine gâflet verdiğimiz kimseye itaat etme ki, o keyfinin ardına düşmüş ve

264 Kehf, 18/29.

265 Rûm, 30/44.

266 Yûnus, 10/14.

267 Şems, 91/9-10.

268 Mâide, 5/165.

269 Kalem, 68/10-14.

270 İnsan, 76/24.

işi gücü, haddini aşmak olmuştur."²⁷¹ "O müsriflerin emrine itaat etmeyin. Onlar ki, yeryüzünü fesada verirler de düzeltmezler."²⁷²

Peki, her şey Allah'ın iradesine uygun olarak meydana gelmekte değil midir?. O halde, insanın düşünce ve eylem özgürlüğüne sahip olduğundan nasıl emin olabiliriz? Kur'an, bize bu konuda da çok açık ve net bilgiler vermektedir. İlahî iradenin kötülöklere ilişkin olup olmadığına dair kelam kitaplarında sayfalarca yer işgal eden tartışmalara orada yer yoktur.

Kur'an'da ilahî iradenin iki kısma tahsis edildiğini görmekteyiz. Birisi kozmik olaylara tahsis edilen cefrî ve mutlak irade, diğeri de deneme sürecinde bulunan insanın işlerine ilişkin olan emir anlamındaki iradedir. Birinci kısım irade, Allah'ın gökleri, yeri ve bu ikisi arasında bulunan melekleri, cinleri, insanları, kuşları ve diğerklerini yaratmaya ilişkin olan iradesidir. Bu iradenin nesnesi olan varlıklar, Onun dilediği şekilde meydana gelmişlerdir. Bu tür ilahî irade, ilahî filden önce bulunmaz. Çünkü o icad ve varetme anlamında bir iradedir. Onun bu anlamda bir şeyi irade etmesiyle o şeyin varlığı arasında bir fasıla yoktur. Nitekim O şöyle buyurmaktadır: "Biz bir şeyin olmasını dilersek, ona sözümüz sadece 'ol!' demek olur, o da olurur."²⁷³

İkinci tür ilahî irade ise, sorumluluğunu yerine getirme imkanına sahip olan bir kimseden, onu serbest bırakarak ve sakındırarak bir işi isteme iradesidir.²⁷⁴ Allah'ın cinlerin ve insanların kendisine kulluk etmelerini dile getiren şu buyruğunda olduğu gibi. "Ben cinleri ve insanları ancak bana ibadet etsinler diye yarattım."²⁷⁵ Kezâ şu

271 Kehf, 18/28.

272 Suarâ, 26/151-152.

273 Nahl, 16/40. Kezâ, bkz., Yâsin, 36/82.

274 Ahmed Mahmud Subhi, *Fî İlmi'l-Kelâm*, III, (Zeydiyye), 133-134. Bu iki tür iradenin yorumu için bkz., Akbulut, *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelami Problemlere Etkileri*, 322 vd.

275 Zâriyât, 51/56. Bu ayet hakkında, sırf ilahî iradenin nesnesini zorunlu kıldığı şeklindeki klasik anlayışı kırılmak uğruna zorlama yorumlara gidilmiştir. Bunlardan genel kabul gören birisi şöyledir: Allah'ın fiilleri kemal gayelerine yönelir. Bu ayette gaye bildiren (li) harfi de bu manayı ifade eder. (Li) o hususta Allah'ın iradesi olduğunu göstermez. Ancak sebebin bizâtihi matlub olduğu bilirse, o zaman (li) iradenin varlığını gösterir. Buna göre ayeti tevil etmeye gerek yoktur. İnsanlar ve cinler ibadet edebilecek kaabileyette yaratılmışlardır ve ibadete yöneltmişlerdir. İbadet, yaratılışları için kemal gayesi kılınmıştır. Onlardan bir kısmının bu gayeye ulaşamaması, bu gayenin gaye oluşuna bir mani teşkil etmez. (Bkz., Âlûsî, *Ruhu'l-Ma'ânî*, (tahkik; Muhammed Hüseyin el-Arab), Beyrut, 1994, XV, 31-32. Krş Lütfullah Cebeci, *Kur'an'da Şer Problemi*, 125-126). Burada, kulluğun insanın yaratılışına ilişkin bir kemal gayesi olduğu doğrudur. Ancak buradan hareketle, bu hususta Allah'ın iradesi olmadığını söylemek son derece yanlış ve Kur'an'ın ruhuna aykırıdır. Şu ayete dikkat edelim. "... Allah size hiçbir güçlük çıkarmak istemez. Fakat sizi iyice temizlemek ve üzerinizdeki nimetini tamamlamak ister (ve lâkin yurîdu li yutahhirakum). Tâ ki şükredesiniz." (Mâide, 5/6). Ayetten açıkca anlaşıldığı gibi, Allah insanları manevî kirlerinden arındırmak istemekte, ancak buna rağmen onlardan bir kısmı kirli kalmayı istemekte ve öyle de olmaktadır. O halde, insanların davranış ve tutumlarına ilişkin ilahî iradeyi, nesnesini zorunlu kılan kevnî iradeden ayrı görmemiz gerekmektedir.

buyruğunda olduğu gibi: "Rabbin kesin olarak şunları ferman buyurdu: Ondan başkasına ibadet etmeyin. Anaya, babaya iyilik edin..."²⁷⁶

Bu tür ilahî iradenin mutlaka gerçekleşmesi gerekmemektedir. Allah bu iradesiyle kullarından istediği şeyleri, sadece onlara bunları yapma imkanı verdikten sonra istemektedir. Çünkü burada amaç, onları denemek, bunları yaptıkları takdirde sevab, yapmadıklarında da ceza vermektir. O halde, Allah'ın bazılarını rahmeti için seçtiğini vurgulayan, "Eğer Rabbin dileseydi, bütün insanları tek bir ümmet yapardı. Halbuki onlar ayrılmakta devam ediyorlar. Ancak Rabbinin rahmet buyurdukları müstesna. Onları bunun için yarattı ve Rabbinin şu kelimesi tamam oldu: 'Andolsun ki, cehennemi cinlerle ve insanlarla tamamen dolduracağım!'"²⁷⁷ şeklindeki bu ayet ne anlama gelmektedir?

Her şeyden önce, burada Allah'ın kudretine işaret edilmektedir. Elbette ki, Allah herkesin kendisine ibadet etmesini cibrî bir iradeyle dileseydi, bunu yapardı. Ancak O, kendisine herkesin kendi isteğiyle ibadet etmesini istemektedir. Nitekim "Eğer Rabbin dileseydi, yeryüzünde kim varsa, hepsi topyekûn iman ederdi."²⁷⁸ "Eğer O dileseydi, sizin hepinizi hidayete erdirirdi."²⁷⁹ şeklindeki ayetler de ilahî kudrete vurgu yapmakta, ancak buna rağmen Allah'ın insanları serbest bıraktığına işaret etmektedir.

"Ancak Rabbinin rahmet buyurdukları müstesna! Onları bunun (*rahmeti*) için yarattı" ifadesine gelince, metafizikî ve tabii kötülüğü Kur'an açısından değerlendirirken de belirttiğimiz gibi bu tür ifadeler genel bir duruma işaret etmektedir. İnsanlar hür olunca ve önlerinde de iyi ve kötü şeklinde iki farklı alternatif bulununca, elbette ki onlardan bazıları iyiyi, bazıları da kötüyü seçecektir. Yoksa hepsinin sadece birisini seçmesi mümkün değildir. İşte Allah bu genel durumu önceden bildiği için, doğal olarak rahmetini iyiyi seçenlere tahsis etmiştir. Bu bakımdan biraz sonra da değineceğimiz gibi keyfi olarak onlardan bazılarını rahmetine seçmiş, diğer bazılarını da rahmetinin dışında bırakmış değildir. O sadece belli nitelikleri taşıyan kullarını rahmetine seçmekte; bu niteliklere sahip olmayanları da doğal olarak rahmetinin dışında bırakmaktadır. İşte buna ilişkin birkaç ayet:

"Gerçekten iman edenlerle muhacirler ve Allah yolunda savaşanlar. İşte Allah'ın rahmetini ümit edenler bunlardır. Allah çok bağışlayıcı ve merhametlidir."²⁸⁰ "Hem Allah'a ve peygambere itaat edin ki, merhamet olunasınız."²⁸¹ "Yeryüzünü ıslah ettikten sonra, orada fesad çıkarmayın. Ve Allah'a hem korku, hem de ümidle dua edin. Şüphesiz

276 İsra, 17/23.

277 Hûd, 11/118-119.

278 Yûnus, 10/99.

279 En'am, 6/149

280 Bakara, 2/218.

281 Âl-i İmran, 3/132.

Allah'ın rahmeti, iyilik edenlere yakındır."²⁸² Görüldüğü üzere, Allah rahmetine alacağı kimseleri önceden keyfi olarak belirlemiyor. Sadece imtihan sürecinde başarılı olanlara tahsis ediyor rahmetini. Sonuçta, Kur'anî bütünlüğü dikkate almanın önemi, burada da bir kez daha karşımıza çıkmış oluyor.

Bu duruma ilişkin diğer önemli bir örnek de şu ayettir:

"Alemlerin Rabbi olan Allah dilemedikçe sizler bir şey dileyemezsiniz."²⁸³

Bu ayetten "bir önceki ayette, 'Sizden doğru yolda olmayı dileyene' Kur'an'ın bir öğüt olduğu bildirilmektedir. Ayeti siyak ve sibakı ile düşündüğümüzde, bu ayette insan hürriyetini selbeden bir mânâ bulunmamaktadır. Bunun aksine ayet, insana irade hürriyeti verildiğinin bir delilidir. İnsanların irade sahibi olmalarını Allah dilemiştir. Allah'ın, 'sizin dilemenizi dilemesi, iradenizi irade etmesiyle diliyorsunuz'²⁸⁴, anlamındadır. Eğer, Allah size bu dileme imkanını vermeseydi, siz dileyemezsiniz. Yani bilin ki, sizin ihtiyarınızda olan bu irade Allah'ın size verdiği bir lütuftur. Şayet Allah sizin için bu dileme hürriyetini dilememiş olsaydı, sizin herhangi bir hürriyet ve iradeniz olmazdı.²⁸⁵ Görülüyor ki, bu ayetten insan fiillerinde ezeli bir belirleme olduğu yolunda hüküm çıkarılamamaktadır."²⁸⁶

Bu bakımdan, Kur'an'a göre, ahlâkî kötülükler, tamamen, kendisini gerçekleştirme imkanına sahip olan insanın sapkın arzu ve istekleri (hevâsı) ne uymasından kaynaklanmaktadır:

"Eğer dileseydik, biz onu, bu âyetlerle yükseltirdik. Ancak o, yere saplandı ve hevâsına uydu..."²⁸⁷ "... Bizi anmak hususunda kalbine gaflet verdiğimiz kimseye itaat etme ki o, keyfinin ardına düşmüş ve işi gücü, haddini aşmak olmuştur."²⁸⁸ "Gördün mü, o hevasını ilah edinen kimseyi? Artık ona, sen mi vekil olacaksın?"²⁸⁹ "... Fakat insan, önündekini (kıyameti) yalanlamak ister."²⁹⁰

Bu konuda daha pek çok örnek sunulabilir. Nitekim Râzî, Mu'tezilenin insanın fiillerini kendisinin yaptığına dair getirdiği nakli delilleri 10 grupta toplamıştır. Biz bu konuyu, onların bu delillerini aktararak noktalamak istiyoruz. Bunlar özet olarak şöyledir:

282 A'raf, 7/56.

283 Tekvîr, 81/29; İnsan, 76/30. Krş., En'am, 6/107-111, 137.

284 Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini*, VII/5626.

285 Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I, 320. Krş., Akbulut, *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelamî Problemlere Etkileri*, 324.

286 Akbulut, a.g.e., 324.

287 A'raf, 7/176.

288 Kehf, 18/28.

289 Furkan, 25/43.

290 Kıyamet, 75/5. Kezâ bkz., Nisâ, 4/135; Ta-ha, 20/16; Kasas, 28/50; Sâd, 38/26.

Birincisi, Kur'an'da 'iş' insanlara isnad edilmiştir. Nitekim Allah şöyle buyurmuştur: 'Elleri ile kitabı yazanlara yazıklar olsun'²⁹¹, 'onlar ancak zanna uyarlar...'²⁹² 'Nefsi kendisine kardeşini öldürmeyi sağladı.'²⁹³

İkincisi, Kur'an'da, imanından dolayı mü'minin övülmesi, küfründen dolayı kafirin yerilmesi, itaata sevap ve isyana azap va'di vardır: "Bu gün herkes kazandığı ile karşılık görür."²⁹⁴ 'İyilik yapmanın karşılığı iyilik yapmaktır.'²⁹⁵

Üçüncüsü, Allah'ın işleri, yaratıkların işlerinden dengesizlik, ayrılık ve zulüm gibi nitelikleri taşımaması yönüyle farklıdır: "Rahmanın yaratmasında bir çarpıklık göremezsin"²⁹⁶, "her nesnenin yaratmasını güzel yapan."²⁹⁷ Halbuki küfür güzel bir nesne değildir...

Dördüncüsü, İnsanların küfür ve isyanlarından dolayı yerilmesini gösteren ayetlerdir: Allah'ın, "Allah'ı nasıl inkar edersiniz?"²⁹⁸ sözünde inkar ve azarlama acizlik halinde imkansızdır. Size göre, Allah kafirde küfrü yarattı ve ondan küfrü istedi ise, onun bundan başkasına gücü yetmez; öyleyse, bundan dolayı onu nasıl azarlayabilir?...

Beşincisi, insanların işlerinde hür (*muhtar*) olduklarını ve işlerinin kendi dileklerine bağlandığını gösteren ayetlerdir: "İsteyen inansın, isteyen inkar etsin."²⁹⁹ "İstedığınızı yapın..."³⁰⁰ Allah dilemeyi kendinden atıp Allah'a isnad eden kimseyi reddedip şöyle dedi: "Ortak koşanlar eğer Allah dileseydi, ortak koşmazdık diyecekler."³⁰¹

Altıncısı, insanlara, işlere ve onları kaçırmadan acele etme emrine dair ayetlerdir: "Rabbinizden bir mağfirete koşun."³⁰² "Rabbiniz katından size indirilene en iyi şekilde uyun..."³⁰³ Emrolunan emrolunduğu nesneyi yapmaktan aciz ve engellenmiş olsa ona taate ve ona koşmakla emretmek nasıl doğru olabilir?...

Yedincisi, Allah'ın yardım dilemeğe teşvik ettiği ayetlerdir: "Ancak sana kulluk ederiz."³⁰⁴ "Kovulmuş şeytandan Allah'a sığın."³⁰⁵ Küfrün ve isyanın yaratıcı Allah

291 Bakara, 2/79.

292 Necm, 53/28.

293 Maide, 5/30.

294 Gafir (Mü'min), 40/27.

295 Rahman, 55/60.

296 Mülk, 67/3.

297 Secde, 32/7.

298 Bakara, 2/28.

299 Kehf, 18/29.

300 Fussilet, 41/40.

301 En'am, 6/148.

302 Âl-i İmran, 3/133.

303 Zümer, 39/54.

304 Fatıha, 1/5.

305 Nahl, 16/98.

ise, nasıl ondan yardım istenir. Aynı şekilde lütufların ve amellerin boş olması gerekir. Zira Allah insanların işlerini yaratan ise, Allah'ın yapacağı lütuftan insana ne fayda var?...

Sekizincisi, Peygamberlerin günahlarını itiraf etmelerine ve onları kendilerine isnad etmelerine dair ayetlerdir: Allah'ın Adem'den naklettiği sözü: "Ey Rabbimiz kendimize zulmettik"³⁰⁶ Yunus'un dilinden aktardığı sözü: "Sen yücesin, ben zalimlerden oldum..."³⁰⁷

Dokuzuncusu, kafirlerin ve asilerin küfürlerini ve isyanlarını itiraf ettiklerini gösteren ayetlerdir: "Zalimlerin, Rablerinin önünde durdurulduğunu bir görsen, suçlu birbirine atıp dururlar, güçsüz sayılanlar büyüklük taslayanlara, 'siz olmasaydınız biz inanmış olacaktık' derler. Büyüklük taslayanlar güçsüz sayılanlara, 'doğruluk rehberi size geldikten sonra biz mi sizi ondan alıkoyduk, belki siz mücrim idiniz'"³⁰⁸ demeleri...

Onuncusu, Allah'ın inkar ve isyan ettiklerine ve dönüş isteklerine olan hasreti ahirette onlarda var edeceğine dair zikrettiği ayetlerdir: "Cehennemde, 'Ya Rabbi bizi çıkar' diye bağırırlar."³⁰⁹ "Rabbim beni geri çevir, belki iyi iş yaparım..."³¹⁰

306 A'raf, 7/23.

307 Enbiya, 21/ 87.

308 Sebe, 34/31-32.

309 Fatur, 35/47

310 Mü'minun, 23/99-100. Râzî, Kelama Giriş (Muhassal), 191, 195; Kezâ bkz., Râzî, Erba'in, 321-327. Bu delillerin Mu'tezili kaynaklardan derlenmiş ayrıntıları için bkz., Şerif el-Murtaza, İnkâzu'l-Beşer Mine'l-Cebri ve'l-Kader, (Rasâilü'l-Adl içinde), I, 271-274.

SONUÇ

Kötülük problemi, İslam düşünce tarihinde olduğu gibi Batıda da teolojik ve metafizik bir sorun olarak ele alınmış ve tartışılmıştır. Bununla birlikte bu problemin İslam kelimelerindeki seyri, Batı düşüncesindeki seyrinden tamamen farklıdır. Batı düşüncesinde kötülük, pesimistler ve antiteistler tarafından, Tanrının merhamet, iyilik ve kudret gibi sıfatlarıyla çelişkili görülmüş ve dolayısıyla Onun varlığına bir itiraz olarak ileri sürülmüştür. Bunun karşısında, Augustinus ve Leibniz gibi teist filozoflar, kötülüğün asla Tanrının bu üstün nitelikleriyle çatışmadığını göstermeye çalışmışlar ve böylece pesimistlerle antiteistler karşısında güçlü bir teodise (*theodicy*) geleneği oluşturmuşlardır.

İlk çağlardan günümüze kadar, Epikuros, Voltaire ve Schopenhauer gibi pesimistler açısından, kötülüğün Tanrı adına savunulacak hiçbir yanı yoktur. Çünkü onlara göre, merhametli, iyicil ve kudretli bir Tanrıyla kötülüğün varlığını yanyana düşünmek mümkün değildir. Bunlardan birisi varsa diğeri yoktur. Halbuki Augustinus'a göre, evrende Tanrının mükemmelliğini gölgeleyecek hiçbir şey yoktur. Evren, bir bütün olarak ele alındığında salt iyidir. Kötülük iyiliğin kaçınılmaz bir refakatçisidir. Çünkü evren zorunlu olarak en yüksek iyi olan Tanrıdan daha alt derecede bir iyidir. Bu yüzden tam değil, eksiklidir. Ancak Tanrının inâyeti her şeyi kuşatmıştır. Evrende ontolojik olarak salt kötülük yoktur. Her nerede bir kötülük varsa, orada az ya da çok mutlaka bir iyilik vardır. Zaten kötülük iyiliğin eksikliğinden başka bir şey de değildir.

Burada İslam filozoflarından Fârâbî ve İbni Sina'nın, Augustinus'un çizgisinde olduğunu belirtmemiz gerekir. Özellikle İbni Sina, az sayıdaki kötülüklerin çok sayıdaki iyiliklerin varlığı açısından kaçınılmaz olduğu ve ilahî inâyetin tüm evreni kapladığı noktalarında tamamen Augustinus'u izler. Onlara göre, kötülüğün ontolojik bir gerçekliği yoktur. O, göreceli ve anzî bir durumdur. Dolayısıyla asıl olan iyiliktir.

Metafizikî kötülükler konusunda son derece olumlu bir çıkış yapan Augustinus, ne yazık ki ahlâkî kötülükler konusunda tam bir determinizme saplanmıştır. Ona göre, Ahlâkî kötülükler, insanın iradesinin zayıflığından kaynaklanmaktadır; bu zayıflık ona ilk atasının işlediği ilk günah sebebiyle kalıtsal olarak geçmiştir. Onu ancak Tanrının lutfu kurtarabilir. Bunu da Tanrı ezelde belirlemiştir.

Ancak Aquino'lu Thomas, onun bu hatasını farkederek ve düzeltir. Ona göre, Tanrı keyfî olarak hareket eden bir varlık değildir. O, akla göre hareket eder; bu yüzden hiçbir şeyi keyfî olarak önceden belirlememiştir. Ahlâkî kötülükler, şehvetin zorunlu olarak

iyiye yönelen iradenin önünü kesmesinden kaynaklanır. Bu çizgi, Leibniz'le birlikte iyice olgunlaşarak zirve noktasına ulaşır. İlk defa **teodise** (*theodicy*) kavramını gündeme getirerek ilahî adaletin savunuculuğunu üstlenen Leibniz, daha önce Gazzâlî'nin ve ondan sonra da Thomas'ın ortaya attığı bir düşünceyi cesaretle ve ısrarla savunur: "Bu dünya mümkün dünyaların en iyisidir". Tanrı elinden geleni yapmış ve mümkün olan en iyi dünyayı yaratmıştır. Gazzâlî'nin ilahî cömertliğin bir gereği olarak gördüğü böyle bir dünya, Leibniz'e göre, ilahî mükemmelliğin bir gereğidir. Çünkü daha az kemalle eylemde bulunmak kemalsiz eylemde bulunmaktır. Bu ise mükemmellikle bağdaşmaz. Bunun Tanrının kudretini sınırladığı endişesini taşımak yersizdir. Zira ona göre, en yüce hürriyet, en yüce akla göre hareket etmektir. Bu bakımdan Tanrı övgüye layık olmayan hiçbir eylemde bulunmaz. O, adeta İslam kalamındaki Mu'tezilî ekolün görüşlerini felsefî bir dille seslendirir.

İslam Kelamı'na gelince, orada durum çok daha farklıdır. Onların muhatapları ne pesimistler ne de antiteistlerdir. Onlar bu problemi, sadece **tenzih** anlayışı çerçevesinde tartışmışlar ve çözümlemeye çalışmışlardır. Mu'tezileye göre, Allah kötülük yapmaktan münezzehtir; Ona hiçbir kötülük izafe edilemez. Dolayısıyla O kötülükleri yaratmaz. Eş'arîlere göre, bu, Allah'ın kudretine sınır getirdiği için kabul edilemez. Çünkü Allah tüm eksikliklerden münezzehtir. Her iki grubun da endişesi aynı. Birisi, ilahi adalete, ötekisi de ilahî irade ve kudrete eksiklik getirmemeye çalışıyor. Sonuçta her iki taraf da birbirinin duyarlı olduğu noktalarda hataya düşüyor ve tenkide uğruyor.

Eş'arîlere ve Maturidîlere göre, Allah'tan başka yaratıcı olmadığı için, doğal olarak kötülüklerin yaratıcısı da Odur. Mu'tezileye göre ise, çirkini icad eden çirkin; aptalca işler (*sefeh*) yapan da aptal (*sefih*) dır. Halbuki Eş'arîlere ve Maturidîlere göre, sefihlik kendisine yasak konulan kimse için geçerlidir. Allah'a yasak koyacak hiçbir kimse yoktur ki, kendisine konulan bir yasağı işlemiş, belirlenen bir sınırı aşmış, ya da bir kuralı çiğnemiş olsun. Bu bakımdan Onun yaptığı hiçbir şey çirkin ve kötü değildir. Mu'tezileye göre, böyle bir tanımlama asla kabul edilemez. Çünkü tecrübe aleminde herkes iyi bilir ki, çirkin ve kötü olan, faili için bir yarar olmayan ya da kendisinden daha büyük bir zararı ortadan kaldırmayan, bu yüzden de kınanmayı hakeden fiillerdir. Kısacası, övgüyü haketmeyen tüm fiiller çirkindir. Onlar bunu ilahî fiillere de uygularlar. Tıpkı Leibniz'in dediği gibi çirkini icad eden övgüyü haketmeyeceğinden dolayı onu Allah'a izafe etmek mümkün değildir. O, sadece iyi ve övgüye lâyık olanı yapar.

Diğer taraftan kötülüğün yaratılması konusunda Eş'arîlerle aynı görüşü paylaşan Maturidîler, Eş'arîlerin eşyaya bakış açılarından kaynaklanan çirkinlik ve kötülük tanımına katılmazlar ve eşyayı iyilik ve kötülük açısından değerlendirmede onlardan ayrılarak Mu'tezilî görüşü paylaşırlar. Çünkü Eş'arîlere göre, çirkin, pis ve zararlı olan

tüm cisimler kötüdür. Halbuki Bağdat Mu'tezilesi'ni hariç tutacak olursak, genelde Mu'tezile ve Maturidîye göre, cisimler iyilik ve kötülük açısından yalın halleriyle nötrdürler. Sadece belli durum ve şartlara göre iyi ya da çirkin olurlar. Yani iyilik ve kötülük eşyanın özünde olan aslî bir nitelik değil, ona sonradan ilişen arizî bir niteliktir: Ateş, yemek pişirene göre iyi, elini yakana göre ise kötüdür. Ancak genel olarak varlığın bizzat kendisi iyidir ve zaten özellikle Mu'tezileye göre, Allah da onu bu yüzden icad etmiştir. Bununla birlikte, Maturidîlerin önde gelen isimlerinden Ebu'l-Mu'in en-Neseî, bu konuda bilinen Eş'arî görüşünü tekrarlar.

Eş'arîler ve Maturidîler açısından Allah, bir şeyden yararlanmak için iş yapmaz. Ancak Onun yaptığı hiçbir şey de boş değildir. Zararlı ve faydalı her şeyde ilahî bir hikmet vardır. Mu'tezile de onlarla bu görüşü paylaşır. Bununla birlikte, Mu'tezileye göre, kötülüğü yaratmada hiçbir hikmet yoktur; çünkü eğer olsaydı bunu kavramamız gerekirdi. Eş'arîler ve Maturidîler ise, bu konuda Mu'tezilenin ukalalık ettiği, bazı insanî hikmetleri bile tam olarak kavrayamayan eksik akıllarıyla Rabbânî hikmeti kuşatmaya kalkıştığı kanatindedir. Dolayısıyla onlara göre, biz her ne kadar idrak edemezsek de, Allah'ın çirkin ve kötü olanı yaratmasında da hikmetler vardır.

Bununla birlikte, Eş'arîlere ve Maturidîlere göre, iyiliklerin özel olarak Allah'a izafe edilmesi mümkünse de kötülüklerin izafe edilmesi mümkün değildir. Kötülükler Ona ancak küllî olarak izafe edilir. Yani, Allah Muhammed'in ve Musa'nın Rabbidir, diyebiliriz, ancak Ona ey maymunların domuzların yaratıcısı diyemeyiz. Çünkü bu sözde bir saygı ifadesi yoktur. Diğer taraftan "çirkinini yaratan çirkin olur" şeklindeki Mu'tezilî endişeyi taşımaya da hiç gerek yoktur. Zira kötü olan, fiili çirkin olandır: Küfür Allah'ın fiili değildir ki, O, çirkin olanı yapmış olsun. Bu bakımdan, kötü olan küfürdür; Allah'ın fiili ise, küfrün bizzat kendisi değil, sadece kötü olan küfrü icad etmekten ibarettir. Kısacası, kötülüğü icad etmek kötülükten başka bir şeydir.

Eş'arîler açısından çirkinlik, sadece kendisine yasak konulan kimse için geçerli olduğuna göre, onun bilinmesi ve tanınması yasağın bulunmasına bağlıdır. Dolayısıyla sadece dinin yasakladığı şeyler kötüdür. Maturidîler bunu kabul etmekle birlikte, aklın dinin yasakladığı şeyin çirkinlik yönünü kavrayabileceğini söyleyerek, bu noktada da Mu'tezilî görüşe yaklaşırlar. Eş'arîler ise buna katılmaz. Çünkü onlara göre, bu konuda aklın hüküm verme yetkisi yoktur. Burada yetki tamamen din adına yasa koyucuya aittir.

Mu'tezileye göre, akıl çirkin olan her şeyin çirkinlik yönünü kavrar ve bilir. Din, sadece ona gizli kalan yönleri ortaya çıkarır. Bir şey Allah yasakladığı için kötü değildir. O şey kötü olduğu için Allah onu yasaklamıştır. İbadetler konusunda da aynı şey geçerlidir. Akıl, namaz ibadetinin faydalı ve iyi olduğu için emredildiğini kavrar ve bilir. Allah, sadece namazdaki iyiliği ve faydayı ortaya çıkarmış, onu akla takdim etmiştir.

Yoksa namaz Allah emrettiği için iyi olmamıştır. O iyi ve faydalı olduğu için Allah onu emretmiştir. Onların kötülük konusunda en başarısız olduğu nokta, "Allah'ın büyüklerin **ibret** alması ya da ahirette onlara **bedel** ödemesi için çocuklara ıstırap çektiirdiği" şeklindeki anlaşılmaz görüşleridir. Bu da onların konuyu ilahî sistemi dikkate alarak değerlendirmeyişlerinden kaynaklanmaktadır.

Bize göre ise, bu problem, sadece varlığa egemen olan **ilahî sistemi** bir bütün olarak ele almak suretiyle çözülebilir. Her şeyden önce, Allah "**yaratanların en güzeli**"dir. Buna inanan ve güven duyan bir müminin, Onun yarattıklarında kusur araması ya da insanî fiillerden kaynaklanan çirkinlikleri ona atfetmesi mümkün değildir. Bu noktada, kelamcılarının sorunu ilahî sıfatlar açısından değerlendirmeleri, karşımıza anlaşılmaz bir tutum olarak çıkmaktadır. Çünkü onlar, kendi amaçları açısından, kemaliyle yaratan ve her şeyi bilen (*el-Hallâk el-Alîm*) Allah'ın kötülüğü yaratıp yaratmayacağını, ya da yarattığı şeylerin kötü olup olmadığını değil, evrendeki olayların ilahî hikmetini araştırmalıydılar. Aksi takdirde, ilahî fiillerin hikmete uygunluğu tartışma konusu olur ki, bu, asıl amacı tevhid inancını korumak ve Allah'ı tüm eksik sıfatlardan tenzih etmek olan kelamcılar açısından asla düşünülemeyecek bir durumdur. Bu açıdan, Mu'tezilenin Eş'arîlere karşı ilahî adaleti korumaya, Eş'arîlerin de onlara karşı ilahî sıfatları ve dolayısıyla ilahî zâtı eksikliklerden arındırmaya çalışması, asıl amacı tevhidi ve ilahî zâtı eksikliklerden korumak olan her iki grup açısından büyük bir talihsizliktir. Halbuki onlar tarafından, kötülüğün, doğrudan ilahî irade ve kudretle ilintisi yerine, ilahî sistem içerisindeki yeri ve anlamı üzerinde durulsaydı çok daha isabetli olurdu. Nitekim onların karşısına çıkabilecek muhtemel bir itiraz, Epikuros'un itirazından daha ciddi ve önemli olamazdı. Ama biz bu çalışmamız boyunca gördük ki, kelamcılarının Epikuros'un itirazına yönelik etkin bir cevabı yoktu. Zira onlar, dışardan gelen ya da gelebilecek itirazlar yerine, kendi içlerinde ortaya çıkan problemlere ağırlık vermişlerdi.

Buna karşın, meseleye ilahî sistem açısından yaklaştığımızda kısaca şunları söylememiz mümkündür: Allah insanları denemek için yaratmış ve evreni de bu deneme sürecine uygun olarak dizayn etmiştir. İlahi takdire göre gerçekleşen bu düzende, her şey belirli tabîî yasalara göre işlemektedir. Bu açıdan, varlığın bizzat kendisini iyi ya da kötü olarak nitelendirmek mümkün değildir. Nitekim iyi ve kötü varlıklar arasındaki ilişkiden kaynaklanan göreceli nitelendirme sıfatlarıdır. Evrende bizzat iyyinin kendisi, ya da bizzat kötünün kendisi olan herhangi bir şey yoktur. Diğer bir ifadeyle, iyi ve kötü varlığın bizzat kendisi ve özü değil, içerisinde bulunduğu şartlara göre kazandığı arızî niteliklerden ibarettir. Maturidî'nin açıkca dile getirdiği gibi ateş, herhangi başka bir varlıkla ilintisi olmadığı bir durumda, ontolojik olarak ne iyi ne de kötüdür. O, sadece yemek pişirene göre iyi, elini yakana göre ise kötüdür. İşte olaylara bu çerçeveden

baktığımızda, salgın bir hastalıktan ölen çocukların suçlusu, bu yasaları koyan Allah değil, yasaları dikkate almayarak tedbiri elden bırakan insanlardır. O çocukları hastalığa elverişli ortamlarda barındıranlar, ya da onları çaresizliğe ve umutsuzluğa terkedenlerdir asıl suçlu olanlar. Masum insanların ve hiçbir günahı olmayan çocukların üzerine yağın kimyasal ve biyolojik bombaların suçlusu, insana kötülüğü seçme hürriyetini veren Yaratıcı değil, o bombaları atanları, iyiliği değil de kötülüğü seçecek şekilde yetiştirenler ve onların bunları yapmasına seyirci kalanlardır. Kısacası, suçlu olan, ateşi yaratan değil, ateşe elini götüren adamdır.

Hayvanlar için de aynı şey sözkonusudur. Doğanın yavrularına su götüren serçeyi parçalamasının Ma'arrî'nin yüreğini inciltmesi, onun hassasiyetinden kaynaklanmaktadır. Ancak Ma'arrî'nin, aynı hassasiyeti doğan için de göstermesi gerekir. O da serçeyi parçalayamadığı takdirde açlıktan ölecektir. Dolayısıyla bu sistemde, sonuçta mutlaka birileri zarar görecektir. Nitekim etobur bir hayvanın beslenmesi için et ve kemikten oluşan bir canlının feda edilmesi kaçınılmaz ise, ya bunların hiçbirisi olmayacak ya da bunlar olacaktır. Nihayet, bütün kuşlar kartal olduğu zaman, kartallar olamayacaktır. Çünkü kartallar, ancak diğer kuşların sayesinde vardır. Eğer Ma'arri, "madem öyle varsın kartallar da olmasın" diyorsa, bu, kendi varlığı için de sözkonusudur. Bu da bizi, İvan'ın itirazlarını cevaplandırırken anlattığımız kısır döngüye götürür. Bu nedenle, çocukların ve diğer masum varlıkların ıstırabı, ilahî sistemin işlemesi için kaçınılmazdır. Bu, filozofların çok iyiliğin bulunması için az kötülüğün kaçınılmaz olduğu iddiasından da farklı bir şeydir. Çünkü onlara göre, bu, ilahî sistemden değil, maddenin eksikli yapısından kaynaklanan bir durumdur. Tanrıdan zâtının gereği zorunlu olarak taşın varlığın tam kemalli olması, varlık hiyerarşisindeki ontolojik farklılıktan dolayı mümkün değildir. Bize göre ise bu, Allah adına kötülüğün varlığını izah edecek yeterlikte bir cevap değildir. Zira Allah için hiçbir kötülüğün bulunmadığı bir dünya yaratma imkanını ortadan kaldıracabilecek herhangi bir geçerli ve makul sebep gözükmemektedir. Yani yaratma, en üst düzeydeki varlık kategorisinde son bulabilir, düşük düzeyler yaratılmayabilirdi. Daha doğrusu, Tanrının daha düşük düzeylerdeki varlık kategorilerini yaratmasının zorunlu olduğunu iddia etmek -bunun her ne kadar maddenin yapısından kaynaklandığı varsayılsa da- Tanrının mükemmelliğiyle bağdaşmamaktadır. Çünkü yaratma Tanrının gücüyle olduğuna göre, iradesiyle de olmalıdır. Aksi takdirde güçsüz ve iradesiz bir Tanrının mükemmelliğinden söz etmek mümkün değildir. O halde, Allah mevcut sistemi zorunlulukla değil, kendi hür iradesiyle kurmuştur. Bu durumda O, kötülük olmadan sadece iyiliğin bulunduğu bir dünya yaratmayı isteyebilirdi.

Burada, soruna ilişkin en can alıcı nokta, Allah'ın niçin başka türlü değil de böyle bir sistem kurduğu; niçin denenme sürecinin yaşanmadığı ve tüm varlıkların kendisini amp yücelttiği bir dünyanın varlığıyla yetinmediği meselesidir.

Mü'min açısından bu bir sorun değildir. Çünkü o, her şeyden önce inancının bir gereği olarak Allah'a güvenmek zorundadır. Nitekim Leibniz'in de güzelce ifade ettiği gibi Allah mademki böyle yapmıştır; öyleyse böyle yaptığına iyi etmiştir. Ancak burada, inanmayan bir kimseye de, Allah'ın niçin böyle bir sistem kurduğuna ilişkin makul bir cevabın verilmesi gerekmektedir. Nitekim sonuçta en azından Allah adına var oluşunu anlamlandıramayan bir kimseden, Allah'a inanmasını beklemek haksızlık olacaktır. Bununla birlikte, burada şunu açıkça belirtmemiz gerekir ki, bu soruların cevabını, ancak ilahî mesajlardan hareketle verebiliriz. Çünkü aklın hiçbir işaret olmadan Onun maksadını aydınlatması mümkün değildir; zaten böyle bir sorumluluğu da yoktur.

Kur'an'a göre, Allah'ın bu sistemi yaratması boş ve saçma değildir. Bir anlamı ve hikmeti vardır. Bu da hür iradeli olarak yarattığı insanların, kendi istekleriyle Ona kulluk etmesidir. Tek kelimeyle insan olarak yaratılmanın amacı "kulluk"tur. Peki, Allah'ın kulluğa ihtiyacı var mıdır? Hayır, çünkü O alemlerden müstağnîdir. Ancak O, yaratmada hürdür. Dilediğini yaratır. Bu anlamda O, yaptıklarından sorumlu tutulmaz, yalnızca insanlar ve cinler sorumlu tutulurlar. O, insandan kendisini insan olarak yaratmasının karşılığında kulluk beklemekte ve bunu kendi zâtı açısından çok önemli bulmaktadır. Çünkü o, akla uygun olarak yarattığı evrenin güzelliğinin ve ihtişamının akıllı bir varlık tarafından tasdik edilmesini istemekte ve sırf bu yüzden hakettiği övgüyü ve teşekkürü ona bir sorumluluk olarak yüklemektedir. Bu övgünün ve teşekkürün bedeli olarak, ona sonsuz güzellikler vadetmekte, nimetlerine karşı nankörlük edenleri ise, şiddetli bir azabla tehdit etmektedir. Zira bunca nimetin karşılığı nankörlük olmamalıdır. İşte insan, Allah'ın niçin kötülüğe izin verdiğini değil, niçin Onun kendisine verdiği bunca nimete karşı nankörlük ettiğini sorgulamalıdır. Melekler ve diğer tüm varlıklar hep Onu yüceltmekte, varlığını, yüceliğini ve cömertliğini belgelemekte (*tesbih etmekte*) dir. İnsandan beklenen de budur ve bunu yapmak onun için pek de zor değildir. Ancak o, kendisini Allah'a karşı rakip görerek azgınlık yapmak istemektedir. İşte sorunun özü burada yatmaktadır. Kötülüğün varlığını bahane ederek, yaratıcısının varlığını yadsıyan insan, böylece kendi tanrılığının yolunu açmakta ve yaptıklarını haklı çıkaracak bir yol bulmuş olmaktadır.

İşte tam burada tüm iradeli varlıklar bir yol ayrımı noktasında bulunmaktadır. Kendisini yaratana mı dönecek, yoksa kendi tanrılığını mı ilan edecek. Bu, onlara verilmiş bir tercih hakkıdır. Bunu dilediği gibi kullanmakta serbestirler. Bu yüzden, ne bir kelimacının ne de başka sorumlu herhangi bir müminin, nihai noktada, kötülüğün yanında yer almış olan, ya da daha net bir ifadeyle, şeytanın avukatlığını yapan kimseye,

bunun ötesinde söyleyebileceği bir şey veya somut olarak sunabileceği başka bir kanıt yoktur. İnanana göre, Allah vardır ve O her şeyin en doğrusunu yapmaktadır. İnanmayana göre ise, O yoktur. Her şey bir raslantıdan ibarettir ve bu yüzden boştur. Sartre'ın dediği gibi insan yaşama fırlatılmış bir varlıktır. Kendisiyle ilgili her şeyden kendisi sorumludur. İlahi sistem açısından da bu böyledir. Orada da insan tüm yaptıklarından kendisi sorumludur. Ancak Sartre'ın dünyasında, insanın tüm yaptıkları yanına kar kalacak, müminin dünyasında ise, bunların karşılığı tek tek görülecektir. Sartre'ın dünyasında, masum insanların ve çocukların üzerlerine bomba yağdıranların hesabı -eğer duyarlık gösterirlerse- insanların vicdanına bırakılmakta, hesabı sorulmadığı takdirde ise, bunları yapanların yaptıkları yanına kâr kalmaktadır. Halbuki müminin dünyasında, Allah bunları yapanlardan ve onlara bunun hesabını sorma yükümlülüğünü yerine getirmeyen insanlardan ağır bir hesap soracaktır. Ayrıca haksızlığa uğrayan herkes, nihai bir mahkemede hakkını tam olarak alacaktır.

Bu açıdan, bizim burada, insanları bu iki dünyadan birini tercih etmekle karşı karşıya getirmekten başka bir yolumuzun olmadığı gözükmektedir. Zaten özgürlüğün ve özgürce inanmanın bundan öte bir formu ve izahı da yoktur.

Ayrıca, kötülüğün varlığını bahane ederek, Allah'ın varlığını yadsıyanlara şu ayeti tekrar hatırlatmak istiyoruz. "O Allah'dır ki, yedi gök yaratmış; yerden de onların mislini yaratmıştır. Allah'ın emri bunların aralarında inip duruyor. Şunu bilirsiniz diye ki, Allah her şeye kadirdir ve Allah her şeyi ilmiyle kuşatmıştır." Yaratmanın her çeşidini bilen ve buna gücü yeten Allah, bunları yaratmaktan kimin hatırına ve ne adına vaz geçecekti? Meleklerin buna benzer bir itirazına O şöyle cevap vermiyor muydu? "Ben sizin bilmediklerinizi biliyorum." O halde, bu ve benzeri soruları cevaplamak için, Onun bildiklerini bilmemiz gerekmiyor mu? Biz Onun bildiklerini bilmediğimize göre, hangi hakla Onun yaratışını sorgulama cesaretini kendimizde bulabiliriz?... Biz bundan uzağımız ve meleklerin cevabını bütün içtenliğimizle onaylıyoruz. "(Rabbimiz) biz seni tenzih ederiz. Senin öğrettiğinden başka bizim hiçbir bilgimiz yoktur. Gerçekten her şeyi bilen hakîm ancak sensin."

BİBLİYOGRAFYA

- Abdülcebbar, Kadî Ahmed, **Fadlu'l-İ'tizal ve Tabakâtü'l-Mu'tezile**, (tahkik; Fuâd Seyyid), Tunus, 1974.
- _____ **el-Muhît bi't-Teklîf**, (tahkik; es-Seyyid Azmi), Mısır, tarihsiz.
- _____ **el-Muhtasar fî Usûli'd-Din**, (el-İmam Kasım er-Rassi, Rasâilu'l-Adl içerisinde, Mısır, 1971).
- _____ **el-Muğni**, (tahkik; Ahmed Fuâd el-Ehvânî), Mısır, 1962.
- _____ **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, (tahkik; Abdülkerim Osman), Mektebetü'l-Vehbe, Kahire, 1965.
- Abdülhamid, İrfan, **İslam'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları**, (çev., M Saim Yeprem), İstanbul, 1983.
- Açıkoğ, H. Mustafa, **Sağduyu Eyleyen Felsefesi**, İstanbul, 1997
- el-Ahmedî, el-Abdülillah b. Selman b. Salim, **el-Mesail ve'r-Rasail el-Merviyetü anî'l-İmam Ahmed b. Hanbel Fi'l-Akide**, Daru Taybe, Riyad, 1991.
- Akarsu, Bedîa, **Ahlak Öğretileri**, İstanbul, 1965.
- Akbulut, Ahmet, **Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelamî Problemlere Etkileri**, İstanbul, 1992.
- Aliyyu'l-Kari, **Şerhu'l-Kitabi'l-Fıkhı'l-Ekber**, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1984.
- Âlûsî, Hüsamuddin, **Hıvâr Beyne'l-Felâsife ve'l-Mütekellimîn**, Bağdat, 1986.
- Âlûsî, Şihabüddin Mahmud, **Rûhu'l-Me'ânî fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm**, Dâru'l-Fıkr, Beyrut, 1994.
- Aquinas, Saint Thomas, **The Thumma Theologica**, "Translated by Fathers of the English Dominican Province", The University of Chicago, yirmi ikinci baskı, 1978.
- Aristoteles, **İlmü'l-Ahlâk ilâ Nikomakhos**, (Bu eser, Barthélemy Saint Hilaire'in Yunanca'dan Fransızcaya yaptığı tercemesinden, Ahmed Lutfi es-Seyyid tarafından Arapça'ya aktarılmıştır), Kahire, 1924.
- el-Arîbî, Muhammed, **Mevsû'atü'l-Edyânî's-Semâviyye ve'l-Vad'iyye**, (ed-Diyânâtü'l-Vad'iyye el-Hayye Fi's-Şarkaynî'l-Ednâ ve'l-Aksâ), Beyrut, 1995-1996.
- Arslan, Ahmet, **Haşiye ala't-Tahafüt Tahlili**, İstanbul, 1987.
- Atay, Hüseyin, **Bilgi Teorisi**, A. Ü. İ. F. Dergisi, c. XXIX, Ankara, 1987.
- _____ **İbn Sina'da Varlık Nazariyesi**, Ankara, 1983.

- ____ **İslam'ın İnanç Esasları**, Ankara, 1992.
- ____ **Kur'an'a Göre İman Esasları**, Ankara, 1961.
- Aydın, Mehmet S., **Din Felsefesi**, dördüncü baskı, İstanbul, 1994.
- Aydın, Mehmet, **Din Fenomeni**, Konya, 1993.
- Bağdâdî, Ebu Mansur Abdülkahir, **Mezhepler Arasındaki Farklar** (el-Fark Beyne'l-Fırak), (çev., Ethem Ruhi Fırlalı), Ankara, 1991.
- ____ **Usûlu'd-Dîn**, İstanbul, 1928.
- Bakıllânî, Ebu Bekr Muhammed b. et-Tayyib, **el-İnsaf**, (tahkik; İmadüddin Ahmed Haydar), Beyrut, 1987.
- ____ **et-Temhîdu'l-Evâil ve Telhîsu'd-Delâil**, Beyrut, 1987.
- Baymur, Feriha, **Genel Psikoloji**, İstanbul, 1993.
- Bayraktar, Mehmet, **İslâm Felsefesine Giriş**, Ankara, 1988.
- Bedevî, Abdurrahman, **Mevsû'atü'l-Felsefe**, Beyrut, 1984.
- ____ **Mezâhibu'l-İslâmiyyîn**, Dâru'l-İlim Li'l-Melâyîn, birinci baskı, 1996.
- el-Behiy, Muhammed, **İslam Düşüncesinin İlahi Yönü**, (çev., Sabri Hizmetli), Ankara, 1992.
- Beyâdî, Kemâluddîn Ahmed, **İşârâtu'l-Merâm min İbârâti'l-İmâm**, (tahkik; M. Zahid Kevserî), İstanbul, tarihsiz.
- el-Bikâî eş-Şâfiî, İbrahim b. Ömer b. el-Hasan, **Kitâbu't-Tehdîmi'l-Erkân Min Leyse Fi'l-İmkân Ebda' Mimmâ Kân**, Süleymaniye, Lâleli, No: 3661.
- Billington, Ray, **Felsefeyi Yaşamak, Ahlak Felsefesine Giriş**, (çev., Abdullah Yılmaz), İstanbul, 1997.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail, **es-Sahîh**, Çağrı Yay., İstanbul, 1992.
- ____ **Halku Ef'ali'l-İbad ve'r-Raddü ale'l-Cehmiyye**, Müessesetü'r-Risale, 1990.
- el-Bûtî, Muhammed Said Ramazan, **es-Selefiyye**, Daru'l-Fikr, Dimeşk, 1990.
- Câhız, **Kitâbu'l-Hayavan**, (tahkik; Abdüsselam Muhammed Harun), ikinci baskı, Mısır, 1968.
- Cârullah, Zühdi, **el-Mu'tezile**, Beyrut, 1990.
- Cevaynî, **el-İrşad**, (tahkik; Muhammed Yusuf Musa), Mısır, 1950.
- Challaye, Felicién, **Dinler Tarihi**, (çev., Samih Tiryakioğlu), Varlık Yay., 1972.
- el-Cüleynid, Muhammed es-Seyyid, **Kadıyyetü'l-Hayr ve's-Şerr**, ikinci baskı, Kahire, 1981.
- Cürcânî, S. Şerif, **Şerhu'l-Mevâkif**, Matba'atü's-Sâde, Mısır, 1325H.
- ____ **Ta'rifât**, (tahkik; Dr. Abdulmunim el-Hafni), Dâru'r-Rüşd, 1991.
- Cüveynî, **el-Akidetü'n-Nizâmiyye**, M. Ü. İ.F. Vakfı Yay., No: 41, İstanbul.

- _____ **el-İrşâd**, (tahkik, Muhammed Yusuf Musa), Mısır, 1950.
- Da'im, Semih, **Felsefetü'l-Kader fî Fikri'l-Mu'tezile**, Beyrut, 1985.
- Davies, Brian, **An Introduction To the Philosophy of Religion**, Oxford, June, 1981.
- Demircan, Adnan, **İslam Tarihinin İlk Döneminde Arap-Mevali İlişkisi**, İstanbul, 1996.
- Descartes, **Ahlak Üzerine Mektuplar**, (çev., Mehmet Karasan), İstanbul, 1992.
- Doğan, İsa, **Zeydiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri**, Samsun, 1996
- Dostoyevski, Feodor, **Karamazov Kardeşler**, (çev., Metin İlkin), Oda Yay., İstanbul, 1996.
- Draz, M. A., **Kur'an Ahlakı**, (çev, Emrullah Yüksel, Ünver Günay), İz Yay., İstanbul, 1993.
- Durant, Will, **Kıssatü'l-Felsefe**, (Arapça'ya çev., Fethullah Muhammed el-Muşa'sa'a), Beyrut, tarihsiz.
- Durusoy, Ali, **İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri**, İstanbul, 1993.
- Ebu Hamid, Muhammed el-Kudsî eş-Şafî'î, **Teşdidü'l-Kalb bi'l-İman fî Reddi Zâhiri Leyse fî'l-İmkân Ebda' minmâ Kân**, Süleymaniye, Lâleli, no: 3661
- Ebu Şâviş, Hammad Hasan, **en-Nakdû'l-Edebi'l-Hadîs Havle Şi'ri Ebi'l-Alâ el-Ma'arrî**, Beyrut, 1986.
- Ebu Zehra, Muhammed, **İmam İbn-i Teymiyye**, (çev., Nusreddin Bolelli ve arkadaşları), İstanbul, 1988.
- _____ **İslam'da Siyasi, İtikadi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi**, (terc., Hasan Karakaya ve arkadaşları), İstanbul, tarihsiz.
- Ebu Zeyd, Münâ Ahmed Muhammed, **el-Hayr ve's-Şerr fî'l-Felsefeti'l-İslâmiyye**, Beyrut, 1991.
- Ebu'l-Izz, **Şerhu'l-Akîdeti't-Tahaviyye**, (tahkik; Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Şuayb el-Arnâvut), Beyrut, 1993.
- Eflatun, **Cumhuriyet**, (çev., M. Saffet Engin), İstanbul, 1950.
- Eliade, Mircea, **Encyclopedia of Religion**, New York, Macmillan Publishing, 1987.
- Emin, Mehmet, **Kant Felsefesi**, Matba'a-i Âmira, İstanbul, 1339H., Marif Vekaleti Neşriyatı, no: 16.
- _____ **Sokrat**, Akşam Matbaası, 1931
- Erhat, Azra, **Mitoloji Sözlüğü**, Remzi Yay., 1996.

- Eş'arî, Ebu'l-Hasan, **el-İbâne**, (tahkik; Abbas Sabbağ), Lübnan, 1994.
- _____**el-Lüma'**, Beyrut, 1953.
- _____**Makâlâtü'l-İslâmiyyîn**, (tahkik; Muhammed Muhyiddin Abdülhamid), Kahire, 1969.
- Fahri, Macit, **İslam Felsefesi Tarihi**, İstanbul, 1987.
- Fârâbî, el-Cem'u Beyne Ra'yeyi'l-Hakîmeyn, **Eflâtun ve Aristoteles**, (Kitâbu'l-Mecmû min Müellefâtı Ebî Nasrî'l-Fârâbî içinde), Mısır, 1325H.
- _____**ed-De'âvi'l-Kelbiyye**, Haydarabad, 1349H.
- _____**el-Medinetü'l-Fâzıla**, (çev., Ahmet Arslan), Ankara, 1990.
- _____**et-Ta'likât, Dâiratü'l-Maarif**, Haydarabad, 1346H.
- _____**Fusûlu'l-Medenî**, (çev., Hanifi Özcan), İzmir, 1987.
- Fazlur Rahman, **Ana Konularıyla Kur'an**, (çev., Alpaslan Açıkgenç), Ankara 1987.
- Galloway, George, **The Philosophy of Religion**, T. & T. Clark, Edinburgh, 1945.
- Gazzâlî, Ebû Hamid, **Hakikat Bilgisine Yükseliş** (Mearicü'l-Kuds), (çev., Serkan Özburun), İnsan Yay., 1995.
- _____**İhyâu Ulûmi'd-Din, Dâru'l-Hadis**, Kahire, 1994.
- _____**el-İktisad fi'l-İ'tikad**, Mısır, Matbaatü Mustafa el-Bâbî, el-Halebî, son baskı.
- _____**el-Esmâu'l-Hüsnâ**, (çev., Yaman Arkan), Elifbe Yay., 1983.
- _____**Kavaidü'l-Akaid**, (tahkik; Musa Muhammed Ali), Beyrut 1985. (Bu kitap Gazzâlî'nin İhyâ'sının Kavaidü'l-Akaid bölümünün ayrıca basılmış tahkikli bir nüshasıdır.)
- _____**el-Munkız Mine'd-Dalâl**, (çev: Hilmi Güngör), M.E.B. Yay., İstanbul, 1990.
- Gelenbevî, Ebu'l-Feth İsmail b. Mustafa, **Haşiye alâ Şerhi'd-Devvani alâ Aka'idü'l-Adûdiyye**, İstanbul, 1272.
- Gökberk, Macit, **Felsefe Tarihi**, İstanbul, 1993.
- Gölcük, Şerafeddin, **Kelam Açısından İnsan ve Fiilleri**, İstanbul, 1979.
- Goldziher, İgnaz, **el-Akîde ve's-Şeri'a**, Dâru'r-Ra'îd, Beyrut, 1946.
- Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, **Kitâbu'l-Ayn**, (tahkik; Dr. Mehdi el-Mahzûmî, İbrahim Samirâî), Beyrut, 1988.
- Hamdî Yazır, Muhammed, **Hak Dini Kur'an Dili**, İstanbul, 1935.
- Hançerlioğlu, Orhan, **Düşünce Tarihi**, Remzi Yay., İstanbul, 1995.
- _____**Felsefe Ansiklopedisi**, Remzi Yay., İstanbul, 1977-1978.
- el-Hayyât, Ebu'l-Huseyn, **el-İntisar**, Matba'atü'l-Kasulikiyye, Beyrut, 1957.

- Heimsoeth, Heinz, **İmmanuel Kant'ın Felsefesi**, (çev., T. Mengüşoğlu), İstanbul, 1967.
- Hick, John, **Classical and Contemporary Readings in The Philosophy of Religion**, 1964, by prentic-Hall, Eng. London.
- Hume, David, **Din Üstüne**, (çev., Mete Tunçay), İmge Yay., Ankara, 1995.
- el-İcî, Adududdin, **el-Mevâkıf**, Alemu'l-Kütüb, Beyrut, tarihsiz.
- İbn Atiyye, Cerîr, **Divan**, Beyrut, 1993.
- İbn Ebi'l-Hadîd, **Şerhu'l-Nehci'l-Belâğa**, Beyrut, 1995
- İbn Ebi Sülma, Züheyr, **Divan**, (yayına hazırlayan Dr. Ömer Faruk et-Tabbâ'), Beyrut, tarihsiz.
- İbn. Ebi Ya'la, Kadı Muhammed, **Tabakatü'l-Hanabile**, Daru'l-Marife, Beyrut, tarihsiz.
- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Fâris Zekeriyya, **Mekâyisu'l-Luğa**, (tahkik; Abdüsselam Muhammed Harun), Beyrut, 1991.
- İbn Hanbel, **el-Müsne'd**, Beyrut, 1993.
- İbn Hazm, **el-Fasl**, Dâru'l-Cil, Beyrut, tarihsiz
- İbn Hümam, **Musâyere**, Matba'atü'l-Kübra el-Emiriyye, Bulak, Mısır, 1317H.
- İbn İmâd, **Şezerâtü'z-Zeheb**, (tahkik; Mahmut el-Arnaut), Beyrut, 1989.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, **Şifâu'l-Alîl**, Beyrut, 1995.
- İbn Kemal, **Rasâil-I**, Matba'atü'l-Akdâm, 1316H.
- İbn Mâce, **es-Sünen**, Çağrı Yay., İstanbul, 1992.
- İbn Manzur, **Lisânu'l-Arab**, Dâru Sadr, Beyrut, 1990.
- İbn Miskeveyh, **Ahlakı Olgunlaştırma**, (çev, Abdulkadir Şener, İsmet Kayaoğlu, Cihad Tunç), Ankara, 1983.
- İbn Miskeveyh, **Risâle fî Mâhiyeti'l-Adl**, E. J. Brill, Leiden, 1964.
- İbnü'l-Murtaza, Ahmed b. Yahya, **Tabakâtü'l-Mu'tezile**, (tahkik; Susanna Diwald-Wilzer), Beyrut, 1961.
- İbn Rüşd, **Kitabü'l-Keşf an Menahici'l-Edille fî Akâidi'l-Mille**, (Felsefetü İbn Rüşd icinde, tashih, Mustafa Abdülcevad Umran), el-Mektebetü'l-Mahmudiyye, Mısır, üçüncü baskı, 1968.
- İbn Sa'd, **Tabakât**, Beyrut, 1985.
- İbn Sina, **en-Necât**, (tahkik Abdurrahman Umeyra), Beyrut, 1992.
- _____ **el-İşârât ve't-Tenbîhât ma'a Şerhi Nasiruddin et-Tûsî**, (tahkik; Süleyman Dünya), Dâru'l-Meârif, Kahire, 1985.
- _____ **el-İşârât**, (Tûsî ve Râzî'nin şerhiyle birlikte), Tahran, 1379.
- _____ **eş-Şifâ** (İlahiyat, tahkik; Ebu Kanvâtî, Sa'îd Zâ'id), tarihsiz.
- İbn Teymiyye, **el-Hasene ve's-Seyyie**, Kahire, 1988.

- _____ **Mecmû'atü'r-Rasâil**, ikinci baskı, Beyrut, 1992
- _____ **Mecmû'u Fetevâ**, (hazırlayan; Abdürrahman b. Muhammed b. Kâsım), Riyad, 1961.
- İbnu'l-Hüseyn, el-İmam Yahya, **Kitâbu'r-Radd ve'l-İhticâc ale'l-Hasan b. Muhammed b. el-Hanefiyye**, (Rasâilu'l-Adl ve't-Tevhîd, tahkik; Muhammed Amâra, II, Mısır, 1971 içinde).
- İbnu'n-Nedim, **Fihrist**, (tahkik; Nâhid Abbas Osman), Devha, 1985.
- İbnu'l-Vezîr, Ebu Abdullah Muhammed b. el-Murtazâ el-Yemânî, **İsâru'l-Hak Ale'l-Halk**, Beyrut, 1983
- İhvan-ı Safâ, **Rasâil**, (tahkik; Arif Tamer), Beyrut, 1995.
- İkbal, Muhammed, **İslamda Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu**, (çev., N. Ahmet Asrar), Bir Yay., 1984.
- el-İmam Mâlik b. Enes, **el-Muvatta'**, Çağrı Yay., İstanbul, 1992.
- el-İsfehânî, Râgıb, **el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân**, Tahran, 1379.
- İsferâyînî, Ebû Muzaffer, **et-Tabsir fî'd-Dîn**, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1988.
- İslam Ansiklopedisi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul, 1993.
- İzmirli, İsmail Hakkı, **Yeni İlm-i Kelam**, (baskıya hazırlayan, Sabri Hizmetli), Ankara, 1981.
- Janet, Paul, Séailles, Gabriel, **Metâlib ve Mezâhib**, (çev., Elmalılı Hamdi Yazır), İstanbul, 1978.
- Kalafat, Yaşar, **Doğu Anadolu'da Eski Türk İnançlarının İzleri**, Ankara, 1990.
- Kant, İmmanuel, **Religion Within The Limits Of Reason Alone**, (translated by H. M. Greene-H. H. Hudson), New York; Harper and Brothers, 1960.
- _____ **Seçilmiş Yazılar**, (çev., Nejat Bozkurt), Remzi Yay. İstanbul, 1984.
- Kılıç, Recep, **Ahlâkın Dinî Temeli**, Ankara, 1992.
- Kindî, Felsefî **Risâleler**, (çev., Mahmut Kaya), İz Yay., İstanbul, 1994.
- King, Winston L., **Introduction to Religion**, Newyork, Evanston, 1968 and London 1954.
- Kitâb-ı Mukaddes**, İstanbul, 1993.
- Kolakowski, Leszek, **Religion**, second edition, fontanal press, 1993.
- Kranz, Walther, **Antik Felsefe**, (çev: Suad Y. Baydur), İstanbul, 1976.
- Kumeyr, Yuhanna, **Felâsifetü'l-Arab**, (Ebu'l-Alâ el-Me'arrî), Dâru'l-Meşrik, Beyrut, 1986.
- _____ **Felâsifetü'l-Arab**, (el-Kindî), Beyrut, 1986.

- Leibniz, **Metafizik Üzerine Konuşma**, (çev., Nusret Hızır), M.E.B.Yay, İstanbul, 1949.
- _____, **Théodicée Denemeleri**, (çev., Hüseyin Batu), M. E. B.Yay, İstanbul, 1946.
- Makrizî, Ebu'l-Abbas Takiyyuddin Ahmed b. Ali, **el-Hitat**, Beyrut, tarihsiz.
- Maturidî, Ebu Mansur, **Kitabu't-Tevhîd**, (tahkik; Fethullah Huleyf), İstanbul, 1979.
- Merve, Hüseyin, **en-Neze'âtü'l-Mâddiyye fi'l-Felsefeti'l-Arabiyye el-İslâmiyye**, Beyrut, 1988.
- Mevlâna, **Mesnevî**, (çev., Veled İzbudak), M.E.B. Yay., İstanbul, 1988.
- el-Mevsû'atü'l-Felsefiyye el-Arabiyye**, Ma'hedü'l-İnmai'l-Arabî, 1986.
- Mogan, Clifford T., **Psikolojiye Giriş**, (çev., Hüsni Arıcı ve arkadaşları), Ankara, 1991.
- el-Mu'cemu'l-Felsefî**, Mecmeu'l-Lugati'l-Arabiyye, 1983.
- el-Murtazâ, Şerîf, **İnkazu'l-Beşer mine'l-Cebr ve'l-Kader**, (tahkik; Muhammed Ammâra, Rasâilu'l-Adl ve't-Tevhîd, Dâru'l-Hilal, 1971, I, içinde).
- Musa b. Meymun, **Delâletü'l-Hâirîn**, (tahkik, Hüseyin Atay), A. Ü. İ. F. Yay., 1993.
- Mustafa Sabri, Şeyhu'l-İslam, **Mevkifu'l-Akl ve'l-İlm ve'l-Âlim min Rabbi'l-Alemîn ve İbâdihi'l-Mürselîn**, Beyrut, ikinci baksı, 1981.
- _____, **İnsan ve Kader**, (Mevkifu'l-Beşer tahte Sultânî'l-Kader), (çev., İsa Doğan), İstanbul, 1989.
- Mutahhari, M. M., **Adl-i İlâhî**, (çev: Hüseyin Hatemî), İstanbul, 1988.
- el-Muzaffer, Muhammed Rıza, **Akâidu'l-İmamiyye**, (neşr., Seyyid Murtaza er-Radavi), Matbû'âtü'n-Necâh, Kahire, 1971.
- Münevver, Muhammed, **İkbal ve Kur'ânî Hikmet**, (çev., M. Ali Özkan), İnsan Yay., 1995.
- Mürsan, Sâlim, **el-Cânibu'l-İlâhî inde İbn Sina**, Dâru Kuteybe, 1992.
- Müslim, İbn Haccâc el-Kuşeyrî, **es-Sahîh**, Çağrı Yay., İstanbul, 1992.
- Mütercim Asım Efendi, **Kâmus Tercümesi**, Matba'ai Osmaniyye, 1350H.
- Nâşî el-Ekber, **Mesailü'l-İmame ve Muktetafâtü mine'l-Kitabi'l-Evsat fi'l-Makâlât**, Beyrut, 1971.
- en-Nesâî, Ebu Abdirrahman Ahmed, **es-Sünen**, Çağrı Yay., İstanbul, 1992.
- en-Nesefî, Ebu'l-Mu'in, **Kitâbu't-Temhid**, (tahkik; Cîbullah Hasan Ahmed), Dâru't-Tibâ'ati'l-Muhammediyye, 1986.

- _____ **Tabsıratü'l-Edille**, (tahkik; H. Atay, I. cild, Ankara, 1993; Claude Salamé, II. cild, Dmeşk, 1993).
- en-Nesefî, Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmud, **Medârikü't-Tenzîl**, Daru'l-Kelam, Beyrut, 1989.
- en-Neşşar, Sami, **Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslam**, Dâru'l-Me'ârif, üçüncü baskı, İskenderiye, 1965.
- en-Neze'âtü'l-Maddiyye fi'l-Felsefeti'l-Arabiyye el-İslamiyye, Dâru'l-Farabi, Beyrut, 1988.
- Olguner, Fahrettin, **Batı ve İslam Dünyasında Eflatun'un Timaios'u**, Konya, 1990.
- Ormsby, Eric. L., **Theodicy in İslamic Thought**, Princeton University Press New Jersey, 1984.
- Osman Harbî, Muhammed b. Ali, **el-Cüveynî**, Alemü'l-Kütüb, 1986.
- Ögel, Bahaddin, **Türk Mitolojisi**, T.T.K. Yay., Ankara, 1971.
- Öner, Necati, **İnsan Hürriyeti**, Ankara, 1990.
- Özcan, Hanifi, **Bilgi-Objekt İlişkisi Açısından İnsan Hürriyeti**, D. E. Ü. İ. F. Dergisi, Sayı, V, İzmir 1989.
- Peterson, Michael, William Hasker ve arkadaşları, **Reson and Religious Belief**, Oxford, 1991.
- Pezdevî, İmam Ebu'l-Yusr Muhammed, **Ehl-i Sünnet Akaidi (Usûlu'd-Din)**, (çev., Şerafeddin Gölcük), İstanbul, 1994.
- Pike, Nelson, **God and Evil**, Prentice-Hall, New Jersey, 1964.
- er-Râzî, Fahrüddin, **el-Erba'în**, (tahkik; Ahmed Hicâzî eş-Sekâ), Kahire, 1986.
- _____ **İ'tikâdât**, (takdim ve ta'lik, Muhammed el-Mu'tasım Bi'l-lah el-Bağdadi), Daru'l-Kutubi'l-Arabi, 1986.
- _____ **el-Kaza ve'l-Kader**, (tashih ve ta'lik, Muhammed el-Mu'tasım Billah el-Bağdadi), Daru'l-Kitabi'l-Arabi, ikinci baskı, 1994.
- _____ **Mefâtihu'l-Ğayb**, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990.
- _____ **el-Metâlibu'l-Âliye**, (tahkik; Dr. Ahmed Hicazi es-Seka), Daru'l-Kitabi'l-Arabi, 1987.
- _____ **Kelama Giriş (Muhassal)**, (çev., Hüseyin Atay), Ankara, 1978.
- Rûdânî, **Büyük Hadis Külliyyatı**, (Cem'ul-fevâid, çev., Naim Erdoğan), İz Yayıncılık, İstanbul, 1996.
- Russell, Bertrand, **Batı Felsefesi Tarihi**, (çev., Muammer Sencer), Say Yay., İstanbul, 1994.
- es-Sâbûnî, Nurüddin, **Mâturîdiyye Akaidi (el-Bidâye fi Usûlu'd-Din)**, (çev., Bekir Topaloğlu), üçüncü baskı, Ankara, 1982.

- Sadi, *Gülistan*, (çev., Hikmet İlâyдын), M.E.B. Yay., İstanbul, 1991.
- es-Salih, Şeyh Subhi, *en-Nazmü'l-İslamiyye*, Beyrut, 1965.
- Sartre, Jean Paul, *Varoluşçuluk*, (çev: Asım Bezirci), Say, 1996.
- es-Semhudi, Seyyid Cemâluddîn Abdullah b. Ahmed, *Kitâbu İzâhi'l-Beyân limâ Erâdehu'l-Huccetu min Leyse Fi'l-İmkân Ebda' mimmâ Kân*, Süleymaniye, Lâleli, no: 3661.
- Şemseddin, Sâmî, *Kâmûs-u Türkî*, İkdâm Matba'ası, 1317H.
- Spinoza, *Etika*, (çev., Hilmi Ziya Ülken), Ülken Yay. İstanbul, 1984
- Stuart Mill, John, *Evil and a Finite God*, (Classical and Contemporary Readings İn The Philosophy of Religion, içinde), printed in the United States of America, 1964.
- Subhi, Ahmed Mahmud, *el-Felsefetü'l-Ahlakiyye*, Beyrut, 1992.
- ____ *Fi İlmi'l-Kelâm*, (el-Mu'tezile), Daru'n-Nehda el-Arabiyye, Beyrut, 1991.
- ____ *el-İmâmu'l-Müctehid Yahya b. Hamza ve Ârâuhu'l-Kelâmiyye*, *Menşûrâtü'l-Asri'l-Hadîs*, 1990.
- es-Suyûtî, Celâluddîn Abdürrahman İbnu'l-İmam Kemaluddîn, *Teşyîdu'l-Erkân Min Leyse fi'l-İmkân Ebda' mimmâ Kân*, Süleymaniye, Lâleli, no: 3661.
- Swinburne, Richard, *The Existence of God*, O. U. Press, 1985.
- Şatîbî, *el-Muvafakât*, (çev., Mehmet Erdoğan), İz Yay., İstanbul, 1990.
- Şehristânî, *Nihâyetü'l-Akdam*, Mektebetü's-Sekâfe ed-Dîniyye, tarihsiz.
- ____ *el-Milel ve'n-Nihal*, (tahkik; Muhammed Seyyid Geylânî), Beyrut, tarihsiz.
- Şerif, M. M., *İslam Düşüncesi Tarihi*, İnsan Yay., İstanbul, 1990.
- Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut, 1992.
- et-Taftazânî, Sa'düddîn, *Şerhu'l-Makâsîd*, (tahkik; Abdurrahman Umeyre), Beyrut, 1989.
- Tarlan, Ali Nihad, *Zerdüş'tün Gataları*, Sühulet Matb. İstanbul, 1935.
- Taşköprüzâde, Ahmed Efendi, *Miftahu's-Sâde ve Misbâhu's-Siyâde*, Beyrut, tarihsiz.
- Taylan, Necip, *Din Felsefesinde Kötülük Problemi*, (M. Ü. İ. F. Dergisi, Sayı, 11-12, İstanbul, 1997).
- ____ *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İstanbul, 1994.
- Thilly, Frank, *Felsefe Tarihi*, (çev., İbrahim Şener), İstanbul, 1995.
- Tehanevî, Muhammed b. A'lâ b. Ali el-Fârukî el-Hanefî, *Keşşâfu Istilahâtî'l-Fünûn*, Beyrut, tarihsiz.

- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, es-Sünen, Çağrı Yay., İstanbul, 1992.
- Titus, Harold H., **Living Issues in Philosophy**, Third Edition, New York, by American Book Company, 1959.
- Tsanoff, Radoslav A., **The Nature of Evil**, New York, The Macmillon Company, 1931.
- et-Tûsî, Nasıruddin, **Keşfu'l-Murâd**, (şerh, İbn Mutahhar el-Hillî), Beyrut, 1988.
- _____, **Kitâbu't-Telhîsi'l-Muhassal**, (Razî'nin Muhassal'ı içinde), Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, Kahire, tarihsiz.
- Tümer, Günay, Küçük, Abdürrahman, **Dinler Tarihi**, Ankara, 1993.
- Türk Ansiklopedisi**, M. E. B., Ankara, 1974.
- Türkmen, Özcan, **Özden Söze**, Emirdağ, 1996.
- Uraz, Murat, **Türk Mitolojisi**, İstanbul, 1967.
- Uzluk Oğlu Farâbî'nin eserlerinden seçme parçalar**, (çev., Kıvameddin), İstanbul, 1935.
- Voltaire, **Felsefe Sözlüğü**, (çev: Lûtfî Ay), M.E.B.Yay., İstanbul, 1995.
- Weatherford, Roy, **The Implications of Determinism**, Routledge, London and New York, 1991.
- Weber, Alfred, **Felsefe Tarihi**, (çev., H. Vehbi Eralp), İstanbul, 1993.
- Yazıcı, Kemal, Anton Ğattas Kerem, **A'lâmu'l-Felsefeti'l-Arabiyye**, Mektebetü Lübnan, 1990.
- Yazıcıoğlu, M. Sait, **Matürîdî ve Neseffî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı**, Ankara, 1988.
- _____, **"Mâturîdî Kelam Ekolü'nün İki Büyük Siması: Ebu Mansur Mâturîdî ve Ebu'l-Mu'în en-Neseffî"**, A. Ü. İ. F. Dergisi, XXVII, Ankara, 1985.
- Yıldırım, Suad, **Kur'an'da Uluhiyet**, Kayıhan Yay., İstanbul, 1987.
- Yüksel, Emrullah, **İlahî Fillerde Hikmet**, A. Ü. İ. F. Dergisi, 8.sayı, Erzurum, 1988.
- ez-Zebidî, Murtazâ, **Tâcu'l-Arûs**, (tahkik; Ali Sînî), Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1994.
- _____, **İthâfu's-Sâdeti'l-Müttakîn bi Şerhi Esrâri İhyâ-i Ulûmi'd-Dîn**, Kahire, 1311H.
- Zemahşerî, Cârullah Ebu'l-Kâsım Muhammed bi. Ömer, **el-Keşşâf**, Daru'l-Fikr, 1977.
- ez-Zeyn, Muhammed Halil, **Tarihu'l-Fıraki'l-İslamiyye**, Beyrut, 1985.
- Zey'ur, Ali, **el-Felsefetü fi'l-Hind**, Müessesetü İzzî'd-Din, Beyrut, 1993.

ÖZET

Özdemir, Metin, "İslam Kelamı'nda Kötülük Problemi", (doktora tezi) Danışman, Prof. Dr. M. Sait Yazıcıoğlu, 287+VI s.

Tez, Giriş bölümü hariç üç bölümden oluşmaktadır.

Giriş bölümünde, kötülüğün, antiteistler tarafından iyicil ve kadir-i mutlak bir Tanrının varlığıyla onun varlığı arasında çelişki bulunduğu varsayımıyla, metafizikî açıdan ciddi bir problem olarak görülmesinin kelamcılar açısından önemine işaret ettik.

Birinci Bölüm'de, kötülüğü genel olarak değerlendirdik. Burada, antiteistlerin tezlerinin en kısa ve genel anlamıyla, kötülüğün varlığıyla iyicil ve kadir-i mutlak bir Tanrının varlığı arasında çelişki bulunduğu iddiasına dayandığını, teistlerin ise, buna, kötülüğün ontolojik bir gerçekliğinin bulunmadığı, kötülüğün sadece iyiliğin eksikliğinden ibaret olduğu, Tanrının, mümkün olan dünyaların en iyisini yarattığı ve nihayet, kötülüğün özgürce yaşanan bir dünyada kaçınılmaz olduğu gibi antitezlerle karşılık verdiğini gördük.

İkinci Bölüm'de "Metafizikî (Tabii) Kötülük" problemini İslam Kelamı açısından değerlendirdik. Bu konuyu incelerken, İslam kelamcılarının, Allah'ın hikmetli ve adil olup olmadığını değil, kötülüklerin ilahî irade ve kudretle ilintilendirilmesinin ilahî adalet ve hikmete zarar verip ermediğini tartışmalarına ve onlar arasındaki bütün ihtilafların . bunun izahına ilişkin bakış açılarının farklılığından kaynaklandığına şahit olduk.

Üçüncü Bölüm'de ise, "Ahlakî Kötülük Problemi"ni ele aldık ve bu esnada Mu'tezile ve Zeydiyye hariç insan fiillerinin sürekli olarak ilahî ilim, irade ve kudretle ilintilendirildiğini, dolayısıyla insanın özgürlüğü ve sorumluluğu sorununun çıkmaza sokulduğunu gözlemledik.

ABSTRACT

Özdemir, Metin, "The problem of Evil in The Islamic Theology"
(Ph.d thesis) Supervised by, Prof Dr. M. Sait Yazıcıoğlu, 287+VI pages.

My dissertation consists of third chapters excluding the introduction. In the introduction I've pointed to the importance for the theologians that the evil is a big problem, because of the evil is being accepted as a metaphysical problem by anti-theists, with the hypothesis that there is a contradiction between the existence of God and the existence of evil.

In the first chapter, I've studied the evil generally. Here, I've realised that the thesis of anti-theists, shortly and in a general meaning, had based on the assertion that there is a contradiction between the existence of a benevolent and almighty God and the existence of evil, on the other hand, the theists had opposed it with like these antithesis; there isn't a ontological reality of evil and the evil is the deficiency of good and God had created the most perfect world from among the worlds which is possible and finally, the evil is unavoidable in the world where is lived freely.

In the second chapter, I've tackled the Problem of the Metaphysical (natural) Evil in the Islamic Theology. While I was analysing the metaphysical evil, I've realised that the Islamic theologians hadn't dealed with whether God had had wisdom and just, but whether the connection of evils with the divine will and power is damaging the divine just and wisdom or not and all differences among them had arisen from the different point of view about the explanation of it.

In the third chapter, I've tackled the Moral Evil. I've realised during this section that the acts of human had been continuously connected with the divine will and the divine power by the Islamic theologians excepting the Mu'tazilites and the Zaydians, consequently, the problem of human freedom and responsibility had been brought to a deadlock.