



T.C.

TOKAT GAZİOSMANPAŞA ÜNİVERSİTESİ

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS PROGRAMI

**KUR'AN-I KERİM'DE ALLAH'IN ADALETİ PERSPEKTİFİNDEN
KÖTÜLÜK PROBLEMİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Hasan YÜZER

Prof. Dr. Yaşar TÜRK BEN

TOKAT – 2023

ETİK SÖZLEŞME

Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Lisansüstü eğitim enstitüsü tez yazım kılavuzuna göre, Prof. Dr. Yaşar Türkben danışmanlığında hazırlamıŐ olduğum “Kur’an-ı Kerim’de Allah’ın Adaleti Perspektifinden Kötülük Problemi” adlı Yüksek Lisans tezinin bilimsel etik değerlere ve kurallara uygun, özgün bir çalışma olduğunu, aksinin tespit edilmesi halinde her türlü yasal yaptırımını kabul edeceğimi beyan ederim.

15/11/2023

Hasan YÜZER



JURİ KABUL VE ONAY

Hasan YÜZER tarafından hazırlanan “**Kur’an-ı Kerim’de Allah’ın Adaleti Perspektifinden Kötülük Problemi**” adlı tez çalışmasının savunma sınavı 15/11/2023 tarihinde yapılmış olup aşağıda verilen Jüri tarafından Oy Birliği ile Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı’nda Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Tezin Kabul Ediliş Tarihi: 15/11/2023

Jüri Üyeleri (Unvanı, Adı Soyadı)

İmzası

Başkan :

.....

Üye :

.....

Üye :

.....

ONAY

...../...../.....

Doç. Dr. Yusuf TEMÜR
Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Müdürü

TEŞEKKÜR

Yüksek lisans eğitimim süresince bana yol gösteren, akademik alanda yürümemi sağlayan, öğrencisi olmaktan gurur duyduğum tez danışmanım sayın Prof. Dr. Yaşar Türkben hocama sonsuz teşekkürlerimi sunarım.

Eğitim hayatım boyunca maddi ve manevi olarak desteklerini esirgemeyen, haklarını asla ödeyemeyeceğim, anneme, babama ve çalışmalarım sırasında sabır göstererek, beni her zaman büyük bir özveriyle dinleyen, yalnız bırakmayan, kıymetli eşim, yol arkadaşım Serra Yüzer'e teşekkür ediyorum.

ÖZET

KUR'AN-I KERİM'DE ALLAH'IN ADALETİ PERSPEKTİFİNDEN

KÖTÜLÜK PROBLEMİ

Yüzer, Hasan

Yüksek Lisans, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Yaşar TÜRK BEN

Kasım 2023, vii + 84 sayfa

Bu çalışmanın amacı felsefe tarihinde büyük tartışmalara yol açmış kötülük problemini, Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın adaleti perspektifinden incelemektir. Kur'an-ı Kerim'de yer alan imtihan, ahiret inancı, insan iradesi ve adalet gibi kavramların konu üzerindeki etkileri irdelenmiştir. Din felsefesinin önemle üzerinde durduğu konulardan biri olan kötülük problemi Kur'an ekseninde müstakil olarak ele alınmış, ayetler, kıssalar ve meseller bağlamında değerlendirilmiştir. Bu çalışmanın temel amacı kötülük problemine dair Kur'an-ı Kerim'in bakış açısını derli toplu bir şekilde yansıtmaktır.

Çalışmamızın birinci bölümünde, kötülüğün mahiyetine, kaynağına ve probleme referansla kötülük çeşitleriyle kötülüğün tarihsel gelişimi gibi konuların üzerinde durularak temel kavram haritası ortaya konmuştur. Çalışmamızın ikinci bölümünde ise Batı ve İslam düşüncesinde konunun önemi ve teodise bağlamında geliştirdikleri çözüm önerileri çerçevesinde filozofların görüşlerine yer verilmiştir. Çalışmamızın son bölümünde kötülük problemi hususunda Kur'an-ı Kerim'in meseleye kayıtsız kalmadığı, bilakis Allah'ın tavizsiz adaleti bağlamındaki özgün bakış açısı gösterilmeye çalışılmıştır. Kötülük meselesi temelinde ateistlerce ortaya atılan temel iddialar Kur'an-ı Kerim kıssalarında zikredilen tarihsel örnekler ışığında değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tanrı, Adalet, Kötülük Problemi, Teodise, İnsanlık Projesi, Eskatolojik Adalet.

ABSTRACT
FROM THE PERSPECTIVE OF GOD'S JUSTICE IN THE QURAN

THE PROBLEM OF EVİL

Yüzer, Hasan

Master's Thesis Degree, Department of Philosophy and Religios Scientific

Advisor: Prof. Dr. Yaşar TÜRK BEN

November 2023, vii + 84 pages

The aim of this study is to examine the problem of evil, which has caused great debate in the history of philosophy, from the Perspective of God's Justice in the Holy Qur'an. The effects of the concepts on the subject like testing belief in the hereafter, human will and justice etc, in the Qur'an were examined. The problem of evil, which is one of the issues that the philosophy of religion emphasizes, has been handled independently on the axis of the Quran and evaluated in the context of verses, stories and parables. The main purpose of this study is to reflect the perspective of the Qur'an on the problem of evil in an organized way.

In the first part of our study, the basic concept map was presented by focusing on topics such as what is evil, what are the types of evil with reference to its source and problem, and what is the historical development of evil. In the second part of our study, the views of philosophers are included from Western and Islamic thought and the solution suggestions they developed in the context of theodicy. In the last part of our study, we tried to show that the Holy Qur'an is not indifferent to the problem of evil, but rather its unique perspective in the context of God's uncompromising justice. The basic claims put forward by atheists on the basis of the issue of evil have been evaluated in the light of historical examples mentioned in the stories of the Holy Qur'an.

Keywords: God, Justice, The Problem of Evil, Theodicy, Humanity Project, Eschatological Justice.

İÇİNDEKİLER

ETİK SÖZLEŞME	i
JURİ KABUL VE ONAY	ii
TEŞEKKÜR	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	v
İÇİNDEKİLER.....	vi
GİRİŞ.....	1
BİRİNCİ BÖLÜM.....	4
KÖTÜLÜK PROBLEMİ.....	4
1.1. Kötülük Nedir?	5
1.2. Kaynağına Referansla Kötülük Çeşitleri	5
1.2.1. Metafiziksel Kötülük	7
1.2.2. Fiziksel Kötülük	9
1.2.3. Ahlaki Kötülük	11
1.3. Kötülük Probleminin Tarihsel Gelişimi	14
1.4. Probleme Referansla Kötülük Çeşitleri	18
1.4.1. Varoluşsal Kötülük Problemi	19
1.4.2. Mantıksal Kötülük Problemi	22
1.4.3. Delilci Kötülük Problemi	26
İKİNCİ BÖLÜM	30
KÖTÜLÜK ANLAYIŞI VE TEODİSELER	30
2.1. Batı Düşüncesinde Kötülük Anlayışı ve Teodiseler.....	32
2.1.1. Augustine’ci Teodise.....	33
2.1.2. Özgür İrade Teodisesi.....	35
2.1.3. İrenaeus’cu Teodise.....	37

2.1.4. Süreç Teodisesi.....	39
2.2. İslam Düşüncesinde Kötülük Anlayışı ve Teodiseler	41
2.2.1. Felsefi Teodise.....	46
2.2.2. Kelami Teodise.....	49
2.2.3. Kur'anî Teodise	53
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM.....	54
KUR'AN MUHTEVASI BAĞLAMINDA KÖTÜLÜK PROBLEMİ	54
3.1. “Şer” Kavramı Bağlamında Kötülük Problemi	55
3.2. Kıssalar Bağlamında Kötülük Problemi	58
3.2.1. Kıssalar Bağlamında Metafiziksel Kötülük.....	59
3.2.2. Kıssalar Bağlamında Fiziksel Kötülük.....	61
3.2.3. Kıssalar Bağlamında Ahlaki Kötülük.....	63
3.3. Özgür İrade Bağlamında Kötülük Problemi.....	68
3.4. Allah'ın Adaleti Bağlamında Kötülük Problemi.....	69
SONUÇ.....	73
KAYNAKÇA	78
ÖZGEÇMİŞ.....	85

GİRİŞ

Bu tez çalışmasında felsefe tarihinde büyük tartışmalara yol açmış olan kötülük problemi ele alınmaya çalışılmıştır. Bu çalışmada amaçlanan temel hedef Kur'an-ı Kerim'de kötülük probleminin Allah'ın adaleti perspektifinden incelenmesidir. Kötülük problemini analiz etmemize paralel olarak Kur'an-ı Kerim'de imtihan, insan iradesi, ahiret inancı, adalet konuları irdelenerek bu kavramların konuyu anlama noktasındaki önemi üzerinde durulacaktır.

Çalışmamızın birinci bölümünde genel manada kötülük nedir, kötülük çeşitleri nelerdir gibi sorunların yanı sıra kötülük probleminin tarihsel gelişimi hakkında bilgi verilecektir. Birinci bölümde temel kavram haritası ortaya konulduktan sonra, ikinci bölümde kötülük anlayışı ve teodiseler konusu üzerinde durulacaktır. Bu konular “Batı Düşüncesinde Kötülük Anlayışı ve Teodiseler” ve “İslam Düşüncesinde Kötülük Anlayışı ve Teodiseler” olmak üzere iki başlık altında incelenecektir. Çalışmamızın üçüncü bölümünde ise Kur'an-ı Kerim'de kötülük problemi nasıl ele alınmakta ve Kur'an-ı Kerim bu meseleye hangi perspektiflerden yaklaşmaktadır vb. hususlar incelenmeye çalışılmıştır. Yukarıda belirtilen kavramların Kur'an-ı Kerim'deki yeri ve kötülük problemi ile ilişkisi de ele alınarak konu Allah'ın adaleti perspektifinden aydınlatılmaya çalışılacaktır.

Kötülük problemi sadece din felsefesi alanının değil kelam, tasavvuf vb. diğer bilim alanların da ilgi konusu olma özelliğini korumaktadır. Bu çalışmada biz din felsefesi sınırları içerisinde kalarak problemi tanımlamaya ve Kur'an-ı Kerim'in kötülük problemine bakış açısını ortaya koymak yönünden kendimizi sınırlandırmaya çalıştık. Ancak bu noktada, problemin daha iyi anlaşılabilmesi için konu ile çalışması bulunan gerek Batılı filozoflar gerekse İslam filozoflarının özgün görüşlerine yer vermeye ve literatürde belirli yeri olan önemli çalışmaları ihmal etmemeye azami gayret gösterdik. Bu nedenle, kötülük problemi hakkında yapılan detaylı araştırma ve incelemelerde kötülük probleminin ortaya çıkışı ve belli başlı savunucuları ile ilgili bilgi edinilmiş ve bu sonuçlar doğrultusunda kötülük problemi her yönü ile ele alınmaya çalışılmıştır.

Kötülük Problemi düşünce tarihi boyunca önemini korumuş, özellikle ateizm için her zaman güçlü bir dayanak noktası oluşmuştur. Günümüz dünyasında da halen geçerliliğini koruyan kötülük problemi düşünsel hayatımızda önemli bir yer tutmaktadır. Çalışmamız boyunca imtihan, irade, ahiret ve adalet kavramları bağlamında Kur'an-ı Kerim'in meseleye

bakış açısı kavranmaya çalışılmış olup bu kavramlar ışığında kötülük sorunu tüm boyutlarıyla irdelenmeye çalışılmıştır.

Kötülük problemi konusu din felsefesi alanında da önemli bir yere sahiptir. Ancak literatür tarama sürecinde şahit olduk ki Kur'an-ı Kerim'in bu konudaki görüşleri derli toplu ve müstakil bir şekilde incelenmemiştir. Bu nedenle, çalışmamızdaki bir diğer amacımız da bu meseleye genelde İslam düşünce geleneğinin özelde ise Kur'an-ı Kerim'in kayıtsız kalamayacağını ve kalmadığını göstermektir. Konuya açıklık getirmek için Kur'an-ı Kerim'in bu meseleye dair ilgili ayetleri tek tek incelenerek kötülük probleminden hareketle dini düşünceye ve Tanrı inancına karşı geliştirilen temel eleştirilere cevap verilmeye çalışılmıştır.

Kur'an-ı Kerim'in kötülük meselesine dair muhtemel cevapları her zaman ilgi konusu olmuştur. Bu mesele güncelliğini korumaya devam ettiği müddetçe de yeni cevaplar aranmaya elbette devam edilecektir. Kötülük meselesi ekseninde ateistlerce gündeme getirilen temel iddialara verilen cevaplar Kur'an-ı Kerim, tarihsel olaylar ve rivayetler bağlamında araştırılarak anlaşılma çalışılmıştır. Konu ile alakalı olabileceğini düşündüğümüz dolaylı ya da dolaysız birçok ayet, kıssa ve meseller ele alınarak konuya Kur'an bütünselliği bağlamında açıklık getirilmeye çalışılmıştır.

Çalışmamız kapsamında Kuran-ı Kerim'e göre kötülüğün kaynağı nedir, iyi ve kötünün ölçütü nedir? Bir şey gerçekten iyi ya da kötü olduğu için mi iyi ya da kötüdür yoksa o şeye Tanrı iyi ya da kötü dediği için mi iyi ya da kötüdür? gibi birtakım sorular ele alınmış ve tahlil edilmiştir. Kötülük olarak görünüp algılanan meselelerin ardında görünenden öte ve görünmeyen bir hikmet olup olmadığına dair sorular hep merak konusu olmuştur. Din felsefesinde kötülük problemi doğal (fiziksel) kötülük, ahlakî kötülük ve metafiziksel kötülük olmak üzere üç boyutta ele alınmaktadır. Çalışmamızda bu sayılan kötülük türlerinin Kur'an-ı Kerim'de bir yeri ve karşılığı var mıdır yok mudur gibi sorulara cevap aranmaya çalışılmıştır.

Bu konuda Kur'an-ı Kerim'in meseleye bakış açısı anlaşılma ve ortaya konulmaya çalışılsa da bu konuda nihai bir çalışma arayışı içinde olmadığımız açıktır. Hangi perspektiften bakılırsa bakılsın insan denilen öznenin doğası gereği öznellik ve sübjektiflikten kurtulmasının ve tam anlamıyla objektif ve nesnel bir tutuma bürünmesinin mümkün olmadığı ve olamayacağı anlaşılır bir gerçekliktir. Nitekim kötülük konusu teizm açısından merak ve hayreti celbeden bir hikmet ve tefekkür konusu iken, ateizm açısından ise inkâr ve isyan konusu olabilmektedir. Bu nedenle Müslüman teologların da temel ateistik iddia ve argümanlara karşı Kur'anî perspektiften hareketle yeni çözümler araması ve cevaplar üretmeye çalışması kaçınılmaz bir sorumluluktur. Çalışmamız böylesi bir arayışın ürünü olduğu için alanında klasikleşmiş birçok açıklama modelini ve nice farklı perspektifler ile harmanlayarak ve yeni yorumlar potasında

eriterek güncel bir söylem ile ân-a taşımak demek olan an-lamayı öncelik edinmiştir. Bu nedenle çalışmamızın bir ve ikinci bölümlerinde yerli ve yabancı güncel literatür özenle taranmış, üçüncü bölüm ise tamamen Kur'an perspektifine ayrılmıştır.



BİRİNCİ BÖLÜM

KÖTÜLÜK PROBLEMİ

Din felsefesi alanının problematik konularından olan kötülük problemi, güncel bir mesele olma hüviyetini halen korumaktadır. Oysa problemin geçmişi düşünce tarihinin başları diyebileceğimiz en eski zamanlara kadar dayanmaktadır (Aydın, 2019, s. 159). Kötülük problemi her çağdan, her toplumdaki, her kesimden hem inananların hem de inanmayanların zihnini meşgul eden bir sorundur. Her kesimi ilgilendirmesinin temel nedeni “Tanrı” kavramıyla direkt ilişkili olması nedeniyledir (Demirtaş, 2019, s. 76). Grekçede Tanrı ve adalet kelimelerinin bir araya getirilmesiyle oluşturulmuş olan “teodise” kavramı, kötülük iddialarına karşın Tanrı’yı savunmak demektir; felsefî terminolojide teknik bir terim olarak, “Tanrı’nın adaletinin savunusu” demektir (Yaran, 2021, s. 83).

Problemin özünde Tanrı’nın kudreti ve iyiliği ile dünyada var olan kötülüklerin bağdaşmayacağı iddiası yer almaktadır (Taş, 2021, s. 13). Aslında kötülük konusu, her yönüyle mükemmel kabul edilen bir Tanrı anlayışı ile onun sorumluluğundaki evrende var olan acı, ıstırap ve kötülüklerin nasıl uzlaştırılabileceği konusunu ele almaktadır (Arslan, 2014, s. 365).

Kötülük problemi Tanrı’nın ilim, kudret, iyilik ve irade kavramları ile örtüşmeyeceğini savunan ateistlerle; bu tezleri kabul etmeyen ve aksini savunan teistler arasındaki temel tartışma konusudur (Demirtaş, 2020, s. 89). Felsefe tarihinde Tanrı inancını benimseyen birçok filozof bu probleme çözüm üretmeye çalışarak Tanrı’nın iyiliği ve mükemmelliği inancını müdafaa etmeye çalışmıştır (Arslan, 2014, s. 366). Tanrı’nın yarattığı evrende kötülüğün olup olmaması sorunu sadece ilgili bilim dalı alanıyla ilgilenen filozofların veya teologların konusu olmaktan öte, sıradan insanların kafasını kurcaladığı için sorgulayıp araştırmak ve aydınlanmak istedikleri için türkülerde, şiirlerde, romanlarda ve filmlerde konu edinilen bir mesele olarak her platformda karşımıza çıkmaktadır (Manafov, 2019, s. 7).

Kötülük meselesi aynı zamanda dinî, edebî ve felsefî metinlere de gerek müstakil gerekse müştereken konu olan, tasavvuf ve kelam gibi alanlarca da ortaklaşa araştırma konusu kılınmakta olan multidisipliner bir konudur (Topuz, 2021, s. 9). Bu kısa tabloda da anlaşılacağı üzere kötülük problemi insanlığın düşünsel tarihinin en genel ve yaygın bir sorunu olmakla beraber çok yönlü ve çok boyutlu bir problem olması yönüyle de varlığını korumaktadır.

1.1. Kötülük Nedir?

Bu çalışmanın temel kavramları “kötü” veya “kötülük” kavramlarıdır. Kötü kelimesi Türk Dil Kurumunca yayımlanan Türkçe Sözlük’te: “1- İstenilen, beğenilen nitelikte olmayan, fena, iyi karşıtı; 2- Zararlı, tehlikeli 3- Korku, endişe veren 4- Hoşa gitmeyen 5- Kaba ve kırıcı 6- Kişi ve toplum üzerinde olumsuz etkileri olan” anlamlarında kullanılmıştır. Ahlak felsefesinin temel kavramı olan, acı ve zarar veren şeye “kötü” denmektedir. Bu bağlamda doğal nedenlerle veya insan fillerinin sonucu olarak insana zarar veren şeye de “kötülük” denir (Flew, 2005, s. 308). Eski Türkçe’de karşılığı “şer” olarak verilen ve “iyinin karşıtı” olarak tanımlanan “kötü” kelimesi; “1- Değersiz bulmanın, kınamanın, ayıplamanın konusu olan her şey 2- Ahlak değerlerine ve töresel istence karşı olan her şey.” (Akarsu, 1975, s. 112) şeklinde temelde iki anlama sahiptir.

Kötülük kavramının felsefe alanında ve daha da dar kapsamda din felsefesi literatürü içerisinde kazandığı anlama bakacak olursak, Yunanca bir terim olan Tanrı ve adalet kavramlarının birleşmesinden meydana gelen teodise kavramı, “theos” ve “dike” sözcüklerinden türetilmiş (Cevizci, 1999, s. 840) bir bileşik kelimedir. Bu bağlamda genel anlamda İngilizcedeki “evil” sözcüğü, Almandada “übel” ve “böse” sözcüğü, Fransızcada ise “le mal” sözcüğünün karşılığı “kötü” veya “fenalık” anlamına gelmekte (Yaran, 2021, s. 27-28) olan kelimelerden ıstilahî anlam kazanması yönüyle köklü bir şekilde ayrılmaktadır.

Kişi çoğu zaman öncelikle kendisi için faydalı olanı, hoşuna giden veya kendisine zevk veren şeyleri iyi olarak tanımlar. Vicdanı ile baş başa kaldığında ise asıl iyiliğin ortak akılca benimsenen ortak faydalar olduğunu kabul edecektir. O halde gerçek kötülük de yalnızca belirli bir kişi ya da grupça değil, ortak akıl ve sağduyuya hoş görülme ve kabul görmeyen şey demektir (Özdemir, 2013, s. 557).

Filozoflara göre ise kötülük dokunulabilen, görülebilen ve işitilebilen maddi bir forma sahip olmak zorunda değildir. Kötülüğü birçok farklı şekilde görmek mümkündür; bazen bir insana zarar veren felaket olarak, bazen merhametsiz bir insan olarak, bazen bir hastalık ve bazen de ölüm olarak. Hepsinin ortak yönü ise insana yönelik bir zarar vermesidir. Kimi filozoflara göre ise kötülük aslında yokluktur. Ama burada yokluktan kastedilen hiçlik değildir. Buradaki mana iyiliğin, güzelliğin ve kemâlin yokluğudur (Özdemir, 2013, s. 557-558).

1.2. Kaynağına Referansla Kötülük Çeşitleri

İlk insandan itibaren dünya seller, fırtınalar, kıtlıklar, yangınlar, depremler vb. birçok doğal felaket ile yüz yüze kalmıştır. İnsanlık tarihinin karşı karşıya kaldığı bu kötülükler “doğal afet” olarak adlandırılmış olsa da bütün bunların ortak bir nedene bağlı olduğu düşünülmüştür.

Bahsettiğimiz kötülükler doğal nedenlerle açıklanmaya çalışılsa dahi bunca kötülük karşısında sonsuz kudret ve mutlak güç sahibi ve aynı zamanda mutlak iyi bir Tanrı'nın neden sessiz kaldığı ve bu durumlara neden müdahale etmediği insan aklını hep meşgul etmiştir. Niçin kimsesizlere, mazlumlara ve mağdurlara yardım etmediği ve adaleti sağlamadığı kafalarda hep soru işareti olarak kalmıştır. Hatta böylesi kimi durumlar vicdanlarda öylesine büyük ve kapanmaz yaralara neden olmuştur ki, sonucun isyan ve inkârlara dönüşmesi adeta kaçınılmaz olmuştur. Hala dahi böylesi trajik durumlar da ve benzer şekilde isyanvari ateistik tepkiler artarak devam etmektedir.

Felsefe ve teolojide birçok farklı tasniflere tabi tutulduğu görülse de kötülük problemini doğal (fiziki) ve ahlaki kötülük olmak üzere en temelde iki sınıfa ayırmak mümkündür (Tokgöz, 2021, s. 5). Bu ikili ayrıma ek olarak “metafiziksel kötülük” tasnifinin de filozofların büyük bir bölümü tarafından benimsendiği ve kullanıldığı görülmektedir (Yaran, 2021, s. 29). “Metafizik kötülük” kavramını ilk defa kullanan kişinin Leibniz (1646-1716) olduğu bilinmektedir (Yaran, 2021, s. 30). Ona göre, doğal ve ahlaki kötülükler aslında metafizik eksikliğin bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle Leibniz'den önceki filozoflar kötülük çeşitlerini iki sınıfta ele alırlarken Leibniz ve sonrası filozoflar metafizik kötülüğü de dâhil ederek üç grupta ele almaya başlamıştır (Gökberk, 1985, s. 321).

O halde şunu söylemek mümkündür ki, kötülük problemi esas itibariyle ikiye ayrılmaktadır. Daha da genişletilmiş haliyle bakıldığında ise üçe ayrılmaktadır ki, bunlar; doğal kötülük, ahlaki kötülük ve metafiziksel kötülük'tür (Yaran, 2021, s. 29). Ahlaki kötülük için moral, doğal kötülük için fiziki, tabii veya doğasal kötülük tabirleri de kullanılabilir (Yaran, 2021, s. 28). Kötülüğün çeşitleri ve isimlendirilmesi filozofların yaklaşımlarına göre değişiklik göstermektedir. Nitekim bazı filozoflar doğal kötülük yerine fiziki kötülük ifadesini tercih etmektedir ki bunların başında James Griffin (1933-2019) gelmektedir. Ona göre, bu kavramların seçimi edebî zevke dayalı bir tercih meselesi değildir. Bilakis anlayış farkından kaynaklanmaktadır. Griffin'e göre, “moral kötülük” tabiri niyetlenilmiş (kasıtlı) kötülükler için kullanılması gerekirken, “doğal kötülük” tabiri ise maruz kalınmış kötülükler için kullanılmalıdır. John Hick (1922-2012) de kötülüğü aynı şekilde, doğal ve moral kötülük olarak ayırmaktadır. Ancak bu ayrımı failin türüne göre yaptığını söylemektedir (Manafov, 2019, s. 33; Yaran, 2021, s. 29). Çalışmamız boyunca biz de kaynağına referansla ele aldığımız bağlamlarda bu üçlü tasnifi esas almaya gayret edeceğiz.

1.2.1. Metafiziksel Kötülük

Fizik ötesi veya doğa ötesi anlamına gelen metafizik kavramına (Akarsu, 1975, s. 75) ilk olarak Aristoteles'te (M.Ö. 384-322) rastlanmaktadır. Aristo metafiziğin konusunu, “varlık olmak bakımından varlığın bilimi” olarak açıklamıştır (Özden, 1996, s. 31). Aristoteles'in tanımının tam aksine Descartes'a (1596-1650) göre ise metafizik, fizikten önce gelmektedir. Ona göre metafiziğin konusu her şeyin temeli olan Tanrı'nın varlığı, sıfatları, ruhun ölümsüzlüğü ve bunların yanı sıra cevherlerin gerçekten olup olmadıklarını araştırmaktan ibarettir (Özden, 1996, s. 50-51).

Kavramı ilk defa kullanan Leibniz'e göre metafiziksel kötülük, yaratılmış evreninin sonlu ve sınırlı olmasının doğal bir sonucundan ibarettir. Leibniz için metafiziksel kötülük, “yaratılardaki asli kusurluluktur.” Dolayısıyla ona göre, yeryüzündeki bütün kötülüklerin nedeni metafizik kötülüktür daha doğrusu metafizik eksikliklerdir. Çünkü yaratıkların metafizik yönden eksikliğinin doğal bir sonucu olarak hastalık, ölüm vb. kötülük türleri doğmaktadır (Yaran, 2021, s. 30).

Leibniz'e göre, Tanrı'nın itina ile yarattığı kâinat (Türkben, 2012, s. 124) mümkün olarak yaratılmış dünyalar içerisinde en iyisidir. Güçlü ve kudretli olan Tanrı, yarattığı birden çok âlem arasından rastgele birisini yaratabilirdi. Tanrı'nın mutlak iyi olması O'nu mümkün dünyaların en iyisini yaratmaya itmiştir. Tanrı bu seçimi yaparak iyiliğinin gerekliliğini yerine getirmiştir (Cevizci, 1999, s. 614). Tanrı'nın olanaklı dünyalar içerisinde en yetkinini seçmesi, bu dünyanın kusursuz olduğu veya bu dünyanın kötülüklerden uzak olduğu anlamına gelmez. Kötülüklerin varlığı, mümkün dünyaların en iyisi anlayışına gölge düşürmez (Leibniz, 2021, s. 42-43). Sadece şunu göstermektedir ki bu dünya Tanrı'nın yarattığı dünyalar arasında yetkinliği diğerlerine göre daha fazla olan dünyadır. Ancak bu dünyanın yetkinliğinin diğer dünyalarınkinden fazla olması tam veya eksiksiz olduğu anlamı da taşımaz. Bilakis Leibniz'e göre yetkin olmayış bu dünyaya has olan bir özelliktir. Yani bu dünyadaki varlıkların sonlu varlıklar olması zorunludur, bir gerekliliktir. Aksi halde dünyevi varlıklar Tanrısal bir nitelik kazanacaktır ki bu ise akla ve mantığa aykırıdır. İşte bu nedenle sonlu varlıkların doğaları gereği yetkin olmayışları, sonlu ve eksik birer varlık olmaları bütün yeryüzündeki kötülüklerin daha doğrusu bütün eksikliklerin yegâne nedenidir (Gökberk, 1985, s. 322).

Leibniz mümkün dünyaların en iyisi düşüncesinin ana fikrini Gazali'den (1058-1111) esinlenerek geliştirmiştir (Aydın, 2019, s. 162). Gazali'ye göre her şeyi bilen ve her şeye kadir olan Allah dünyayı en mükemmel şekilde yaratmıştır. Daha iyisinin yaratılabileceğini düşünmek imkânsızdır. Çünkü aksini düşünmek gücü yetebiliyorken Allah'ın daha

mükemmelini yaratmamış olması demektir. Bu durum ise Allah için bir eksiklik; cimriliktir ve zulümdür. Allah'ın cimri ve zalim olması ise düşünülemez bir durumdur. Gazali'ye göre, bize göre kötülük, adaletsizlik vb. görünen durumlar Allah'ın adaletine aykırı değildir. Ancak bu uygunluğu insan aklı kavrayamayabilir. Eğer insan aklı bu durumu kavrayabilecek kapasitede olsaydı, Allah'ın kurmuş olduğu düzenin mükemmel olduğunu ve daha iyisinin düşünülemez olduğunu anlayabilirdi. Nitekim peygamberler ve bilge insanlarda durum tam olarak böyledir. Dünyadaki düzen hak ve adalet ilkesi üzerine kurulmuştur. Böylesi bir ilahi düzende herhangi bir haksızlıktan ve kötülükten bahsedilmesi düşünülemez (Manafov, 2021, s. 393-394).

Metafiziksel açıdan kötülük problemine çözüm arayanlardan birisi de Josiah Royce (1855-1916) olmuştur. Filozofların kötülük problemine verdiği cevapları yetersiz bulmuş ve problemin "sadakat" olgusu ile çözülebileceğine inanmaktadır. Kötülüklerle elbette mücadele edilmelidir ancak iyilik bu mücadelede sadakatten taviz vermemekle kazanılabilir. Ona göre, Tanrı acı çekme noktasında insan ile birliktedir. İnsan ancak acı çektikçe olgunlaşmakta ve kötülüklerle mücadele ettiği sürece güçlü, dayanıklı ve sağlıklı bir hale gelmektedir (Demirtaş, 2019, s. 82).

Royce'a göre, en büyük iyilikler kötülüğün tamamen yok olduğu ortamlarda ortaya çıkmaz. Mümkün dünyaların en iyisi olarak var edilen bu dünyada kötülüklerin bulunması elzemdir. Kötülüğün varlığı iyiliği yok etmeyeceği gibi ortaya çıkmasını da engellemez. Bilakis iyilik konusunda bilinçlenmeye ve bu nedenle iyiliğin çoğalmasına neden olur. Ancak kötülüklerle mücadele ettiğimiz takdirde mükemmel oluşu elde etmiş oluruz. Filozofumuza göre, bir heykelin tek bir yüzeyine mikroskopla bakmak bizde onun çirkin olduğu varsayımını uyandırır. Fakat geniş bir açıdan heykelin bütününe bakacak olursak güzel olduğunu anlayabiliriz. Aynı şekilde dünyaya bütünsel bir açıdan baktığımız takdirde iyilik üzere yaratıldığını fark edebiliriz. Kötülüklerin varlığını da yadsımayan filozofumuz kötülüğü iyiliğin bir vasıtası olarak görmektedir. Kötülükler iyiliği arzulattığı için iyiliğin ortaya çıkmasına sebep olur. Oluşan farkındalık nedeniyle iyilik bilincini artırır (Demirtaş, 2019, s. 83-85). Dolayısıyla insan kötülüklerle mücadeleye ve savaşıma devam ettiği takdirde "içindeki iyi olma eğilimi" gelişecek ve tekâmül edecektir. İnsan bu savaşma gücünü de sadakat duygusunda bulacaktır. Kötülükler, ıstıraplar ve acının varlığı insandaki vefa ve sadakat erdemini pekiştirip olgunlaştırmak içindir.

Sonuç olarak Gazali, Leibniz ve Royce'a göre kötülüklerin temel sebebi Tanrı değil, fotoğrafın bütünü ve bütünlüğünü görmekten aciz olan insanın yetersizliği ve sınırlılığıdır.

Varlık dünyasındaki acılar, ıstıraplar ve eksiklikler aslen kötülük değildir, insanın olgunlaşması; daha iyi ve daha güzeli hak edebilmesi için birer vesilelerdir. Çünkü insan için en iyi ve en güzel olan ancak kendi hak ettiğiidir.

1.2.2. Fiziksel Kötülük

Doğal kötülük olarak da adlandırılan fiziki kötülüğü John Hick “hastalık yapan bakteriler, depremler, fırtınalar, kuraklıklar, kasırgalar ve benzeri durumlarda, insan eylemlerinden bağımsız olarak dünyaya gelen kötülükler” olarak betimlemektedir (Manafov, 2019, s. 34). Bu kötülükler insan eylemlerinden bağımsız olarak meydana gelmektedir. Gerçekleşen doğal afetler ve bunun sonucunda insanlarda oluşan ıstırap, keder ve üzüntüler, acılarla dolu ölümler, doğuştan gelen fiziksel ve ruhsal sorunlar da bu kötülük türü içerisine girmektedir (Kiriş, 2008, s. 84). McCloskey (d.1964) kötülük probleminin kapsama alanını daha da genişleterek hayvanlar âlemini de dâhil eder. Böylece o, yukarıda sayılan kötülüklerle ek olarak çöller, buzullar ve ormanlar gibi doğal alanlarda sürmekte olan vahşi yaşamı da kötülük kapsamında saymaktadır (Durak, 2020, s. 9; Manafov, 2019, s. 35; Yaran, 2021, s. 31).

Bu konudaki en kapsamlı tanımlardan birisi de McCloskey gibi naturalist olan Madden (1878-1952) ve Hare'den (1935-2008) gelmektedir. Bunlara göre, fiziksel kötülük:

Yangın, sel, heyelan, kasırga, deprem, gelgit dalgası ve kıtlık gibi olayların ve kanser, cüzzam ve tetanoz gibi hastalıkların ve buna ilaveten körlük, sağırlık, dilsizlik, çarpık organlar ve delilik gibi birçok duygulu varlığın yaşamın tüm imkânlarından yaralanmasına engel olan sakat bırakıcı özürlü ve biçimsizliklerin neden olduğu korkunç acı, keder ve en sonunda gelen ölüm anlamına gelmektedir (Yaran, 2021, s. 31-33).

Bu tanımdan hareketle Yaran bu kötülük türünü kendi arasında doğal afet de denilen “doğal olaylar” ve doğuştan gelen “hastalıklar” şeklinde ikiye ayırmaktadır. Çağdaş Batı filozofları, bu kötülük türüne genellikle Batılı zihinlerdeki canlılığını halen dahi bütün şiddetiyle korumakta olan, 1755 yılının bir Azizler Günü'nde¹ gerçekleşen korkunç Lizbon depremini² örnek vererek, Tanrı'nın kötülükler karşısındaki duyarsızlığını ifade etmek isterler. Benzer şekilde ülkemizde 13 Mart 1992'de yaşanan Erzincan depremi de kutsal bir ay olan ramazan ayında gerçekleşmiştir (Yaran, 2021, s. 31-33). Böylesi kötü olayların üstelik kutsal günlerde gerçekleşmesi kötülük problemi açısından izahını daha da zorlaştırmaktadır.

¹ Azizler Günü:1 Kasım tarihinde bilinen veya bilinmeyen tüm Hıristiyan azizlerinin anıldığı bayramdır.

² Büyük Lizbon Depremi olarak bilinen, 1 Kasım 1755 tarihinde gerçekleşen ve yaklaşık 60.000 kişinin ölümüne neden olan bir depremdir. O dönem Avrupası'nın en büyük dördüncü şehri olan Lizbon'u yerle bir etmiş ve tamamen kullanılamaz hale getirmiştir. Richter ölçeğine göre 9 şiddetinde olan deprem Azizler Günü'nde ve Lizbon kilisesinin tıka basa dolu olduğu 9:40'ta gerçekleşmiştir (Yaran, 2021, s. 32).

“İnsan insanın kurdudur” ifadesini felsefesinin temel paradigması yapan David Hume (1911-1976) doğadaki bütün varlıkların birbirleriyle savaş halinde olduğunu ve güçlünün her fırsatta zayıfı ezdiğini ve ezeceğini savlamaktadır. Uçan böcekler uçamayanları yani kendisinden zayıf olanları, bu zayıf olanlar da kendisinden daha zayıf olanları ezmektedir (Hume, 1995, s. 204). Bu nedenle Hume’a göre, varlık hiyerarşisi aynı zamanda kötülük hiyerarşisidir de. Bu hiyerarşide en yukarıda bulunan en kötü olandır. En aşağıdaki ise en çok ezilmeye mahkûm olandır. Dünyadaki varoluşun temel yasası budur ve doğanın bu yasasından bir kaçış imkânı da yoktur. Böylece Hume’a göre, kötülüğü doğal-ahlaki vb. şeklinde bölmek de bir anlamı yoktur. Herhangi bir kötülük ayrımı da mümkün değildir. Zira insan kaynaklı kötülük de aslında doğada egemen olan doğal kötülüğün devamından ibarettir. Çünkü doğada aslolan kötülüktür yani savaş halidir. Bu nedenle doğal düzen aslında doğal kötülükten başka bir şey değildir. Hume bütün hayatı kötülüğe, kötülüğü de doğal kötülüğe indirgemektedir.

Alvin Plantinga’nın (d.1932) doğal kötülük anlayışı diğer filozoflardan farklılık arz eder, fiziksel kötülük ile insanlar arasında bir ilişki olduğuna inanmaktadır. Ona göre, doğal kötülükler olmadan insan iyiliklerin kıymetini bilemez. Acının ve zorlukların derecesi artıkça iyiliğin kıymeti de o derece artmaktadır (Manafov, 2019, s. 36; Yaran, 2021, s. 55).

Alvin Plantinga aralarındaki benzerlikten dolayı doğal ve ahlaki kötülükleri ayırmak yerine bunları aynı kategori içerisinde değerlendirmektedir. Ahlaki kötülüklerin gerçekleşmesini özgür insan iradesine, doğal kötülüklerin gerçekleşmesini ise insanüstü özgür bir varlık olarak değerlendirdiği “şeytan ve avanesine” (Yaran, 2021, s. 55) bağlamaktadır (Manafov, 2019, s. 37). Dolayısıyla Plantinga, Hume’un yaptığı gibi tam aksine, doğal kötülüğü ahlaki kötülüğe indirgeyerek, tüm kötülükleri insan ya da şeytanın özgür iradesine bağlamaktadır (Yaran, 2021, s. 55).

İbn-i Arabi’ye (1165-1240) göre ise zarar verici ve yıkıcı özelliğe sahip bulunan (depresyon, sel, yıldırım vb.) durumların faili Allah’tır. Bu durumların sebep-sonuç ilişkisi gözetilmeksizin özündeki hikmeti yalnızca Allah bilebilir. İbn-i Arabi Kur’an’daki bazı ayetlerin perspektifini referans alarak, “doğal kötülük” olarak adlandırılan durumların aslında bir kötülük olmadığını, insana Allah tarafından verilen bir ceza olduğunu savunmaktadır (Topuz, 2021, s. 167-168). “Başınıza isabet eden her musibet kendi yapıp ettikleriniz yüzündendir. Allah bunların birçoğunu da bağışlar.” (Şûra, 42/30) ayeti buna bir örnektir. Ona göre, başa gelen birçok musibet görünüşte insanın yapıp etmelerinden kaynaklı olsa dahi insanı aşan boyutları da vardır. Bu nedenle aynı zamanda ilahî kaynaklı cezalar olarak da değerlendirilmesi mümkündür ve gerekmektedir. Antrparantez şunu da ifade etmek gerekir ki

ceza kelimesi Arapçada “karşılık” demektir. Olumsuz olabileceği gibi olumlu karşılığı da içermektedir. İbn-i Arabi burada ceza kelimesini, bu yönü itibariyle, en geniş anlamda kullanmaktadır. İbn-i Arabi depremin yıkıcı, yok edici bir etkisi olduğunu kabul etmekle birlikte olumlu yönlerinden de bahseder. Örneğin depremden sonra yer altı kaynakları yer üstüne çıkar (Topuz, 2021, s. 172). Yıkılan binaları artık daha güçlü yapma yolları öğrenilir, yıkılmayan binaların güçlendirilmesi yapılır. Enkaz altında kalanlara ayrı, kurtulanlara ayrı yardım seferberlikleri başlar. İnsanlar arasında gelişen birlik ve beraberlik duyguları toplumu yeniden şekillendirir ve güçlendirir. İnsan olduğumuz için doğal olarak başarması zor, ancak eğer insan merkezli bakmamayı başarabilirsek, tabiat ve hayvanlar âlemi için faydaları saymakla bitmeyecek kadar çoktur.

Aynı şekilde seller ve yangınlar da böyledir. Aşırı yağmurlar sonucu kimilerinin evleri ve eşyaları zarar görürken, yağmuru dört gözle bekleyen çiftçiler için bu durum paha biçil/e/mez bir rahmettir. Orman yangınları sonucu içerisinde yaşayan canlılar ve yeşil alanların yok olması elbette kötüdür. Ancak doğanın kendisini yenilemesi bakımından birçok faydasının da bulunduğu da uzmanlarca ifade edilmektedir (Topuz, 2021, s. 173-174). Bir örnek de biz verecek olursak, doğum sancısı çeken bir anne düşünelim. Anne acılar içerisinde kıvrılmaktadır. Bu acının ortadan kalkması için sürecin tamamlanması ve doğumun gerçekleşmesi gerekmektedir. Süreç tamamlandığında acı ortadan kalkmakta ve yerini sevince bırakmaktadır. Eğer doğum fenomeni bu derece acılı ve sancılı bir olgu olmasaydı, sonucunun da bu derece kıymetli ve değerli olması herhalde düşünülemezdi. Demek ki bir şey ne kadar zor ve meşakkatli bir şekilde elde ediliyorsa sonucu da o derece kıymetli olmaktadır. Kolayca elde edilen şeylerin ise herhangi bir ağırlığı ve değeri olmamaktadır. Hatta sırf bu nedenle kolay elde edilebilir birçok güzelliğin değer kabul edilmesi dahi mümkün olamamakta, kıymet ve değeri ancak kaybedilince anlaşılmaktadır.

Sonuç olarak İbn-i Arabi çift taraflı ve çok boyutlu bir fayda ve zarar analizi önermektedir. Başımıza gelen olaylara ya da gerçekleşen durumlara tek bir pencereden değil, çok boyutlu bakılması gerektiğini ifade etmektedir. Buradan da şunu anlıyoruz ki kötülük diye nitelediğimiz nice olay ve olguları kötülük olarak değerlendirip negatif bir yargı ortaya koymadan önce birçok kez daha birçok açıdan düşünmek, birçok eleklerden geçirmek gerekmektedir.

1.2.3. Ahlaki Kötülük

Almanca ve İngilizce “morality” ve Fransızca ise “moraliste” kelimelerine karşılık gelen ahlak kelimesi (Akarsu, 1975, s. 13) “Mutlak olarak iyi olduğu düşünülen ya da belli bir

yaşam anlayışından kaynaklanan davranış kuralları bütünü; bir kimsenin iyi niteliklerini ya da kişiliğini ifade eden tutum ve davranışlar bütünü, huy. İnsanların kendisine göre yaşadıkları, kendilerine rehber aldıkları ilkeler bütünü ya da kurallar toplamı” şeklinde tanımlanmaktadır (Cevizci, 1999, s. 17).

Ahlak bireyde ve toplumda düzeni sağlayan, davranış kurallarını belirleyen ilkeler bütünü olarak tanımlanabilir. Ahlak bireylerin birbirleriyle ve toplumla ilişkilerini düzenleyen ve değer dünyalarını şekillendiren manevi bir yapıyı ifade etmektedir (Cevizci, 2014, s. 16-17).

Ahlaki kötülük kavramının içerdiği temel öğeler şunlardır; ayıplar, kusurlar, öfke, hırs, hasetlik, adaletsizlik, aldatma, savaşlar ve savaşlarda yaşanan zulümler ve soykırımlar vb. kötülüklerdir (Özdemir, 2013, s. 559). Bunlar gibi içerisinde kötülük barındıran durumların tümü aynı zamanda “ahlaksızlık” olarak nitelendirilmektedir (Türkben, 2012, s. 88). Bu tür kötülüklerin müsebbibi insandır. İnsan bu fiilleri özgür iradesini yanlış yönde kullandığı için gerçekleştirmektedir (Manafov, 2019, s. 37). Bu tanımlardan da anlaşılacağı üzere bu eylemlerde özgür irade söz konusudur. Ancak bir seçim hakkı söz konusu olduğunda irade söz konusu olabilir. İnsan böylesi bir durumda seçim hakkını ya da iradesini iyiden veya kötüden yana kullanabilir. Dolayısıyla insanın iradesini kötüden yana kullanması halinde kendi istencinin bir sonucu olarak ahlaki kötülük ortaya çıkacaktır.

John Hick’e göre Tanrı, insanın tamamen saf, temiz, kusursuz ve hatasız bir hayat sürebileceği ve kötülüklerden tamamen uzak kalacağı bir dünyada yaşamasını tercih etmemiştir. Böyle bir dünya değersiz ve anlamsızdır. Çünkü bu dünyayı değerli kılan, insanın özgür iradesi ile karar kıldığı tercih ve seçiminin sonuçlarıdır (Arslan, 2014, s. 371). Ona göre, bu özgürlük ortamı ve insanın yanlış tercihleri sonucu “ahlaki kötülük” ortaya çıkmaktadır. Ahlaki kötülüğü insan iradesi ve özgürlüğü bağlamında değerlendiren John Hick, ahlaki kötülüğün kaynağını insan olarak görmektedir (Yaran, 2021, s. 33). Şöyle ki acımasızlık, sapıklık ve hakkaniyetsizlik gibi davranışları sergileyen insan olduğuna göre doğal olarak ahlaki kötülük insan fiillerinin sonucu ve eseridir (Manafov, 2019, s. 37). McCloskey bencillik, aç gözlülük, aldatma ve acımasızlıkları da bu kategoride değerlendirmiş ve yeryüzündeki bütün ahlaki kötülükleri “*daha basit bir ifadeyle ahlaksızlık*” olarak nitelendirmiştir (Yaran, 2021, s. 33). Richard Swinburne (d.1934) ise ahlaki kötülüğü şöyle izah etmektedir:

Ahlaki kötülüğü, insanların yapmamaları gerektiği hâlde bile neden oldukları (veya yapılması gerektiği halde insanlar tarafından kayıtsızlık sonucu yapılmayarak meydana gelmesine izin verilen) ve böylece istekli eylemler ve ihmali başarısızlıklar tarafından oluşturulan bütün kötülükler olarak anlıyorum. Bu, kötü ebeveynin çocuğuna indirdiği darbenin duyumsal acısını,

çocuğu sevgiden yoksun bırakan ebeveynin zihinsel acısını, güç sahibi yabancı hükümet üyelerinin ihmali yüzünden Afrika’da ortaya çıkmasına izin verilen açlıktan ölümleri ve acıyı meydana getiren veya açlıktan ölümleri engellemeye çalışmayan ebeveynin ve politikacının kötülüğünü içerir” (Manafov, 2019, s. 38).

Yukarıdaki ifadelerin sahibi olan Swinburne, insanın bilerek veya bilmeyerek yapıp etmelerinden veya ortaya koyması gereken fiilleri ihmal etmesinden dolayı ahlaki kötülüğün ortaya çıktığını ifade etmektedir.

İbn-i Sina (980-1037) ise kötülükleri “yoksunluk” olarak görmektedir. Ahlaki kötülük kabul edilen eylemler ve bunların neden olduğu üzüntü ve sıkıntıların ontolojik varlığını kabul etmeyen İbn-i Sina, sorunun aslı kaynağının iyiliğin noksanlığı olduğunu düşünmektedir (Türkben, 2012, s. 88). İbn-i Sina’ya göre kötülük henüz iyiliğe dönüşmemiş eylemlerdir. Tekâmül ettikleri ya da geliştirildikleri zaman iyilik potansiyeli taşıyan eksikliklerdir. Thomas Aquinas’a (1225-1274) göre ise insanlar bu dünyada hoş giden durumları iyi, hoş gitmeyen durumları ise kötü olarak değerlendirmektedir. Oysa insanların kötü olarak algıladıkları kimi durumlar yalnızca bir yanılgıdan ve yanılsamadan ibarettir. Zira dünyadaki kötülüklerin varlığı, sanılanın aksine aslında iyiliklerin ortaya çıkması için kaçınılmaz gerekliliklerdir (Türkben, 2012, s. 132-133). Aquinas’ın ifadeleri kadim geleneğimizdeki “her şey ancak zıttı ile kaimdir” ilkesinin yeniden keşfinden başka bir şey olmasa gerektir. Bilakis kısmen farklı bir formülasyonla yeniden ifadesinden ibarettir. Dikkat edilecek olursa açıkça görüleceği üzere gece ve gündüz, artı ve eksi birbirini dışlamaz, bilakis birbirini gerektirir ve tamamlar. Çünkü iki zıt ancak birbiri ile anlamlı ve tam olabilmektedir. İşte kötülük de ilk etapta görüldüğünün aksine, görünenin arkasındaki görünmeyene dikkat edilecek olursa bundan farklı değildir. İşte hayatımızı çepeçevre kuşatan bu realiteye “zıtların birliği” ilkesi denmektedir. Söz konusu teodiseler de nihayetinde bu ilkenin yeniden formüle edilmiş hallerinden ibaret bir karakter arz etmektedir.

Bir din felsefecisi olan çağdaş filozoflardan Frederick Robert Tennat’a (1866-1957) göre, ahlaki bir düzenin oluşması için insan Tanrı ile birlikte hareket etmelidir. Ancak o şekilde bir ahlaki düzen kurulabilir. Bu da ancak özgür bırakılmış insanların dünyasında gerçekleşmesi mümkündür. Tanrı insanları özgür bırakmakla aslında kendi iradesini sınırlandırmaktadır. İnsanın özgür bırakılması insana sorumluluk yüklemiştir. Tennat’a göre, Tanrı iyiliğin ortaya çıkması için kötülüğe müsaade etmektedir. İnsanın kötülüğü seçmesi özgür iradesinin ürünüdür. İnsan bir davranış gerçekleştirirken aklı yerine duygusal dürtülerini kullanarak haddi aşarsa hatalara ve doğal olarak “ahlaki kötülüklere” duçar olur (Demirtaş, 2020, s. 98-99).

Gazali güzel ahlakı bir ağaca benzetir. Bu ağaç üç kısımdan oluşur. Ağacın kök ve gövde kısmı marifetullah³ bilgisidir. Ağacın dal ve budak kısımları ise insandaki güzel huylara tekabül etmektedir. Hayattaki mutluluklar ise tıpkı ağacın meyveleri gibidir. Gazali marifetullah bilgisini güzel ahlakın temeli ve kaynağı olarak görür. Çünkü ona göre, marifet ve güzel ahlak arasında doğrusal bir ilişki bulunmaktadır. Bu soyut durumun ete kemiğe bürünmüş en güzel örneği ise Allah Resulü'nün somut şahsiyetidir. (Gazali, 2004, s. 245-246). Nitekim Kur'an-ı Kerim bu hususu açıkça ifade etmektedir; Hz. Peygamber'e hitaben "*Sen elbette üstün bir ahlak üzeresin*" (Kalem, 68/4) buyrulması bu realitenin ifadesinden ibarettir. Bu buyruğun söz konusu doğrusal ilişkiyi destekler nitelikte olduğu inkâr edilemez bir gerçektir. Bu nedenle Gazali'ye göre, nasıl ki su karı eritiyorsa güzel ahlak da günahları eritir. Aynı şekilde, nasıl ki sirke balı bozup etkisiz hale getiriyorsa kötü ahlak da salih amelleri bozup yok etmektedir (Gazali, 2004, s. 131).

Sonuç olarak şunu diyebiliriz ki ahlaki kötülüğün kaynağı insanın özgür iradesi sonucu yapıp ettiklerinden başkası değildir. Kur'an-ı Kerim bu manayı "*İnsanın kendi elleriyle yapıp ettiklerinden dolayı karada ve denizde düzen bozuldu...*" (Rum, 30/41) ayeti ile tasdik etmekte ve adeta doğrulamaktadır. İlahi kaynaklı dinlerin çoğunluğu ahlaki kötülüğün varlığını kabul etmektedir. Hatta kendilerinin yani dinlerin ortaya çıkışının nedeni ve halen mevcudiyetinin sebebi olarak ifade etmektedir. Çünkü bu dünya düzeni zıtların birliği ilkesine göre işlemektedir. Örneğin gece gündüz döngüsü olmaksızın gün olamayacağı ve dolayısıyla bir hayatın mümkün olamayacağı gibi, acılık (kötülük) olmaksızın da tatlılık ya da mutluluk dediğimiz olgunun da gerçekleşmesi ve algılanmasının mümkün olamayacağı açıktır. Bu zıtlıklar bir elmanın iki yarısı gibidir; aynı bütünselliğin birbirini tamamlayan parçalarından ibarettir (Enbiya, 21/30-33). Dolayısıyla hastalık olmaksızın sağlığı tanımlamanın imkân dahilinde olmadığı gibi, sağlığın kıymet ve değerinin anlaşılmasının mümkün ol/a/mayacağı gibi, kötülük olmadan da iyiliğin hakkıyla anlaşılması ve kıymetinin bilinmesi mümkün değildir.

1.3. Kötülük Probleminin Tarihsel Gelişimi

Kötülük probleminin ilk kaynaklarına ve tarihsel kökenlerine bakacak olursak, bu konuyu ilk tartışanlar arasında Platon (M.Ö. 429-348) gelmektedir (Hemşinli & Kaplan, 2021, s. 17). Üstelik problemin Platon'la başlatılmasının yegâne sebebi bu konuyu ilk dillendiren isim

³ Tasavvufi bir terim olan Marifetullah, Allah'ı bilmek ve anlamak anlamına gelmektedir. İnsana has bir özellik taşıyan bu kavram, yaratılan canlı cansız her şeyde bir düzenin olduğunu ve bu düzenin ortaya çıkmasında ise bir faile ihtiyaç duyulduğunu düşünerek Allah'ı bilmektir (Koç, 2019, s. 109).

olması da değildir. Kötülük probleminin felsefi boyuta evrilmesi ve günümüzde dahi çözüme yönelik ilgilerin odağı olan birçok nüvenin Platon'da görülmesinden kaynaklanmaktadır.

Platon'a göre, Tanrı mükemmel bir varlıktır. Yarattıklarının da kendisi gibi mükemmel olmasını isteyen Tanrı, bu dünyayı, iyilik düzeni temelinde yaratmıştır. Ona göre, evren kendi kendine yetebilecek şekilde yaratılmıştır. Tanrı yarattığı evreni “en kötü düzenin bile düzensizlikten iyi olduğu” düşüncesiyle nizama koymuştur (Platon, 2001, s. 25-26). Platon dünyadaki kötülük ve iyiliğin varlığını ve bir arada bulunuşlarını kabul etmektedir. Ama iyiliklerin kötülüklerden daha fazla olduğunu ifade etmektedir (Hemşinli & Kaplan, 2021, s. 22). Kötülüklerin nedenini diğer bazı filozoflar gibi madde⁴ ve Tanrı'ya değil (Tanrı ona göre “mutlak iyi”dir) evrendeki “düzensiz hareketlere” ve “kötü ruhlara” bağlamaktadır (Aydın, 2019, s. 159-160). Platon'a göre kötülük insan ruhunda yaratıldığı andan itibaren vardır. Ancak kötülüğün nedeni Tanrı değil, henüz olgunlaşmamış kötü ruhlardır (Öktem, 2018, s. 657-658). Sonuç olarak Platon kötülük meselesini evrendeki düzensizliklere ve insandaki arızî durumlara bağlamıştır. Kötülüğün olgunlaşmamış ruhları sorumlu tutarak Tanrı'yı korumaya ve savunmaya çalışmıştır.

Aydın'a göre “Eğer her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve mutlak anlamda iyilik sahibi olan bir Tanrı varsa, yeryüzündeki bu kadar kötülük nereden geldi?” sorusu kötülük probleminin en temel sorusudur (Aydın, 2019, s. 223). Bu nedenle problem aslında en basit ifadeyle “evrendeki kötülüklerin iyi bir Tanrı ile bağdaşmadığı” şeklinde özetlenebilir (Yaran, 2021, s. 13). Kötülük meselesini düşünce tarihinde ilk defa sistematik bir şekilde formüle eden ve “sorunsal” bir problem olarak ele alan ilk kişi Epicuros (M.Ö. 341-270) olmuştur (Hemşinli & Kaplan, 2021, s. 25). Bir kilise babası olan Lactantius'un (M.S. 240-230) aktardığına göre Epicuros kötülük problemini:

“Tanrı, ya kötülükleri ortadan kaldırmak ister de kaldıramaz veya kaldırabilir ama kaldırmak istemez ya da ne kaldırmak ister ne de kaldırabilir. Yahut da hem kaldırmayı ister hem de kaldırabilir. Eğer ortadan kaldırmak istiyor da kaldırmıyorsa O güçsüzdür. Oysa bu durum Tanrı'nın karakteriyle uyumsuz. Eğer ortadan kaldırabiliyor fakat kaldırmak istemiyorsa O kıskançtır. Bu da Tanrı'nın nitelikleriyle uyumsuz. Eğer O, ne ortadan kaldırmayı istiyor ne de kaldırabiliyorsa hem kıskanç hem güçsüzdür. Bu da Tanrılık sıfatına yakışmaz. Eğer hem ortadan kaldırmayı istiyor hem de kaldırabiliyorsa ki yalnızca bu Tanrı'ya uygundur, o zaman kötülüklerin kaynağı nedir? Ya da O, kötülükleri niçin ortadan kaldırmamaktadır?” (Taş, 2021, s. 62-63; Yaran, 2021, s. 13).

⁴ Kötülüklerin nedenini maddeye bağlayanın Plotinos (M.S. 205-270) olduğu bilinmektedir (Aydın, 2019, s. 160).

sorusuyla özetlemekte ve kötülük sorununu açık ve net bir şekilde ortaya koymaktadır.

Bu konuyu daha sonraları ele alan David Hume, (1711-1776) Epicuros'un sorularının halen yanıtlanmadığını ileri sürerek kötülük problemini daha da sadeleştirme gereği duymuş ve yalnızca üç önermelik bir formül haline getirecek kadar basitleştirmeyi de başarabilmiştir (Taş, 2021, s. 62).

Bu önermeler ise şunlardan ibarettir:

“Tanrı, kötülüğü önlemek istiyor da, gücü mü yetmiyor? O halde erksizdir.

Gücü yetiyor da, istemiyor mu? O halde kötücüdür.

Hem gücü yetiyor, hem canı istemiyor mu? O halde kötülük nereden geliyor?” (Hume, 1995, s. 209; Taş, 2021, s. 63; Yaran, 2021, s. 13-14).

Bu önermelerdeki mantıksal zorunluluktan hareketle Epicuros, Tanrı ile varlık arasında ilişkiyi kesmeye çalışarak kötülük probleminde çözüm getirmeye çalışmıştır (Haklı, 2002, s. 197). Şöyle ki, her türlü “kasırgalar”, “hastalıklar”, “erken ölümler” vb. birden çok kötülüğü içerisinde barındıran bu evren Tanrı'nın eseri olamaz demiştir. Eğer Tanrı'nın eseri olsaydı bu durumların oluşmaması için Tanrı'nın çaba sarf etmesi kaçınılmaz olurdu (Hemşinli & Kaplan, 2021, s. 27). Tanrı mükemmel ve Kadir-i Mutlak olduğuna göre, o halde bu evrende neden bu kadar kötülük olsun? Bu mantıksal zorunluluğun telafisi mümkün olmayan bir çelişki doğurması kaçınılmazdır. O halde, kötülüklerle dolu bu evreni Tanrı yaratmış olamaz, böylesi kötülüklerle dolu bir dünyayı Tanrı'nın yaratmasına gerek yok diyerek Epicuros, Tanrı'yı kötülüklerden soyutlamak istemiştir. Ancak ne yazık ki bunca kötülükten habersiz bir Tanrı anlayışının da çözüme katkı sağlamadığı ve sağlayamayacağı da her türlü tartışmadan vareste (uzak) bir gerçeklik arz etmektedir.

Kötülük sorununa iyimser bir bakış açısıyla yaklaşan Seneca (M.S. ö. 65), bazı hastalıkların çözümü için açlığın, acı ilaçların ve ameliyatların gerekli olduğunu örneklemektedir (Hemşinli & Kaplan, 2021, s. 35). Evrendeki mutluluğun ancak bilgeliğin yoluyla elde edileceğine inanan Seneca, kötülüğün bu gidişatına da ancak bilge insanların karşı koyabileceğini savunmaktadır (Hemşinli & Kaplan, 2021, s. 33). Seneca'ya göre bilgelik ise dogmatik bir bilgi değil, ancak çalışma ve emek yoluyla edinilen bir bilinçtir. İnsan ancak bilgelik kazandıkça kötülüklerin peşinden gitmeyi bırakır. Çünkü bir insan bile bile kötülük yapamaz. Dolayısıyla bilge insan kötülük yap/a/maz, bilakis engel olmaya çalışır. “İyi, bilgidir; kötü ise bilgisizlik” diye düşünen Seneca, böylece bilgi ve erdemi birleştirir (İmamoğlu, 2005, s. 87). Sonuç olarak erdemli davranışlar bilgelik eseridir. Bilge insan erdemli davranacaktır ve

kötülüklerden uzak duracaktır. Bilge insanların yetişebilmesi içinse böylesi bir tecrübe dünyasının varlığı kaçınılmaz bir zorunluluktur.

John Hick'e göre en önemli teodiseci, evrende var olan kötülükleri en kapsamlı ve sistematik bir şekilde araştıran Aurelius Augustinus'tan (M.S. 354-430) başkası değildir (Hemşinli & Kaplan, 2021, s. 44). Tanrı ile kötülüğün bağdaşmayacağı ve bir arada bulunamayacağı fikrini savunan Augustinus'un başlıca problemi kötülüğün kaynağı sorunudur. İlk olarak Maniheizm dinine başvuran ve aradığını bulamayan Augustinus kendini septisizme kaptırmıştır. Ta ki Platon ve Plotinos'un eserlerini okuyarak şüphecilikten kurtulan Augustinus Hıristiyanlığa tekrar dönüş yapmıştır (Gökberk, 1985, s. 153). Ona göre, "Kötülüğün temel nedenleri: Kendini beğenmişlik, merak duygusu ve şehvettir." Kötülük ancak bu duyguların herhangi birinden kaynaklanmaktadır. Bu duygulardan kaynaklanan kötülük açıktır ki insan kaynaklıdır ve zararı da yine insan ruhunadır. Tanrı mutlak iyidir. Tanrı'dan kötülük sadır olmaz. O'ndan ancak iyilik sadır olur. İnsan ancak Tanrı'dan uzaklaşırsa başına kötülükler ve felaketler gelir. İnsanı kötülüklerden uzaklaştıran ve itirafta buldukça günahlardan temizleyen Tanrı'dır (Augustinus, 1999, s. 63). Augustinus'a göre, kötülük Tanrı'da bulun/a/maz. Ona göre işin aslı bazı öğelerin uyuşmazlıklarından kaynaklanmaktadır. Ama bu uyuşmazlıklar başka öğelerle olumlu şekilde bağdaşabilir. Kendi aralarında uyum sağlayamayan bu öğelere ise "dünya" denmektedir (Augustinus, 1999, s. 154). Sonuç olarak Augustinus, Tanrı ile kötülükleri bağdaştırmaz. Kötülük gibi görünen şeyler birbirini tamamlamayan öğelerden ibarettir. Ona göre, kötülük iyilikten yoksun kalmaktan, eksiklikten ve mahrumiyetten başka bir şey değildir.

Bütün bu ifadelerden açıkça anlaşılmaktadır ki, kötülük probleminin merkezinde "Tanrı" kavramı ve Tanrı anlayışları yer almaktadır. Teizme göre ise Tanrı "kadir-i mutlak", "âlim-i mutlak" ve "mutlak iyi" gibi sıfatlara sahiptir. Tanrı'nın "kadir-i mutlak" oluşu her şeyi yaratan, yaratmada kimseye muhtaç olmayan ve yaratmada bir sınırı olmayan yönünü ifade eder. "Âlim-i mutlak" sıfatı ise bilgisi mükemmel olan, bilgisizlik taşımayan ve hikmet sahibi olan yönünü ifade eder. Tanrı'nın "mutlak iyi" oluşu ise kötülükten tamamen arınmış ve uzak olmasını ifade etmektedir (Topuz, 2021, s. 17-18). Bu nedenle din bilginleri kötülük konusunda genel olarak dört farklı yaklaşım yolunu benimsemiştir. Bir kısmı, problemin çözümünde kötülüğün gerçekliğini kabul etmeyerek, sorunu tamamen yadsıma ve inkâr yolunu seçmiştir. Bazıları ise kötülüğün arkasındaki asıl nedenin ancak Tanrı tarafından bilinebileceği, çünkü

insan aklının bu ağır sıklığı çekemeyeceği⁵ ve idrak etmesinin mümkün olamayacağından⁶ hareketle tartışmayı ret yolunu seçmiştir. Bazıları da iyiliklerin aslı unsur (cevher) olduğu bu dünyada kötülüklerin yalnızca geçici (arızî) durumlar olduğu yaklaşımını savunmuştur. Dördüncü ve sonuncu grup ise “*her şey ancak zıttı ile kâimdir, Biz her şeyi çift-zıt kutuplu yarattık, ki (Allah’ın Tek olduğunu) anlayabilesiniz.*” (Zâriyât, 51/49) ilkesinden hareketle iyiliklerin bir kıymetinin olabilmesi ve insan tarafından bu değer anlaşılabilmesi için kötülüklerin varlığının kaçınılmaz olduğu görüşünü benimsemiştir (Naim, 2004, s. 71).

Teizmin farklı yaklaşımları ve cevap arayışlarına karşın ateizm ise kötülük sorunu’nu kendilerine temel argüman olarak seçmiş gözükmektedir. Teist düşünürler de elbette bu duruma sessiz kalamamış ve boş durmamıştır. Söz konusu ateist argümanlara karşın bu sorunu önceki teologların iki başlık altında toplamaya ve bu iki temel noktadan hareketle bir savunma stratejisi belirlemeye ve geliştirmeye çalıştıkları görülmektedir. Günümüz akademi dünyasına geldiğimiz zaman ise din felsefesi ana bilim dalında söz konusu bu temel hareket noktaları “mantıksal” ve “delilci” (olasılıkçı/kanıtçı) teodise formları olarak karşımıza çıkmaktadır (Topuz, 2021, s. 21). Yine birtakım ünlü teologlar tarafından “varoluşsal form” da yaygın olarak eklenmektedir. Böylece konunun üç temel başlık altında ele alınmasının artık genel bir kabul olduğunu söylemek mümkündür (Yaran, 2021, s. 38).

1.4. Probleme Referansla Kötülük Çeşitleri

Günümüzde sorunun ateist düşünce tarafından yaygın olarak problem kılınışı baz alınarak, din felsefesi alanında kötülük sorunu probleme referansla “Varoluşsal, Mantıksal ve Delilci Kötülük Problemi” şeklinde üç ana başlık altında incelenmektedir. Biz de problemi genel kabul görmüş bu tasnife bağlı kalarak işlemeyi uygun görmekteyiz.

Bazı düşünürler kötülük formlarına “ebedi cehennem” inancını da ekleme gereği duymaktadır (Taş, 2021, s. 64). Ancak biz bu hususa dair ayrı bir başlık açmayı gerekli görmediğimiz için kısaca değinip geçmeyi daha uygun bulmaktayız. Şöyle ki, bu yaklaşıma göre, günahkârların ebedi kalacakları cehennem inancı da kötülük kapsamında değerlendirilmelidir. B. Russell (1872-1970) Hıristiyanlığın cehennem tasavvurunu eleştirerek varlıkların sonsuzca acı çekeceği cehennem anlayışını şiddetle eleştirmiştir. O’na göre, ebedi cehennem anlayışının Tanrı’nın sonsuz iyilik sıfatı ile bağdaşması mümkün değildir. Böylesi güçlü bir suçlamaya karşın teologların birtakım alternatif çözüm önerisi arayışları kaçınılmaz

⁵ İdrak-i maali bu küçük akla gerekmez

Zira bu terazi bu kadar sıklığı çekmez (Ziya Paşa, 2016, s. 120).

⁶ Kaf dağımı assalar, belki çeker de bir kıl!

Bu ifritten sualin, kılını çekmez akıl! (Kısakürek, 1998, s. 399).

olmuştur. Nitekim bazı teologlar cehennemi, insanın özgür iradesi sonucu seçtiği bir yol şeklinde tasvir ederek, Tanrı'nın insanın otonom iradesini zedeleme hakkı olmadığı için (çünkü bu durumda insan, insan kategorisinden çıkmaktadır) bu seçime karışmasının mümkün olmadığını ileri sürmüştür. Bazıları ise cehennemin ebedi olmadığını; yalnızca günahların kefareti müddetince ceza olunacağı ve cennete geçileceği şeklinde savunmuştur. Aksine bazıları ise cehennemi cezaya çarptırılanların tamamen yok edileceği bir yer olarak görmektedir. Diğer bir kısım teolog ise cehennemi bir mekân değil, hal olarak değerlendirmekte; Tanrı'dan uzak düşme ve mahrum kalma şeklinde anlama yolunu seçmektedir (Taş, 2021, s. 66). Görüleceği üzere bu konu da bir hayli teferruatlı boyutlar içermektedir. Bu nedenle sınırları belirli olan çalışmamızın kapsamı alanı dışında olduğunu düşünmekteyiz.

1.4.1. Varoluşsal Kötülük Problemi

Varoluşçuluk kavramı İngilizcede “existentialism” Fransızcada “existentialisme” ve Almandada “existentialismus” gibi anlamlara gelmektedir. Varoluşçuluk akımının kökleri S. Kierkegaard (1813-1855) ve F. Nietzsche (1844-1900) gibi düşünürlere dayanmaktadır. Bununla birlikte 20. Yüzyılda J. P. Sartre (1905-1980), M. Heidegger (1889-1976) ve G. Marcel (1889-1973) gibi düşünürlerce de ele alınmış bir konudur (Cevizci, 1999, s. 889). Varoluşçuluk en genel tanımıyla “varoluşçu felsefe düşüncesini temel olarak alan bütün düşünsel uğraşılara verilen ad” şeklinde tanımlanmaktadır (Akarsu, 1975, s. 179). Burada “varoluşsal” betimlemesine de değinmek yerinde olacaktır. Bu terim “insanın varoluşuyla, insanın bu dünyada kendisini yaratma, özünü belirleme süreciyle ilgili olma durumunu ortaya koyan deyim” olarak karşımıza çıkmaktadır (Cevizci, 1999, s. 891).

Fransa'da felsefe-edebiyat akımı haline gelmiş bu düşüncenin başlıca temsilcisi sayılan J. P. Sartre'a (Akarsu, 1975, s. 179) göre, varlıklar içerisinde sadece insanda “varoluş özden önce gelir” yani öncelikle insan vardır, sonrasında insan şöyle ya da böyle olmaktadır. İnsan “dünyaya atılmış bir varlık” olarak ıstırap çekerek, savaşılarak kendi özünü kendisi oluşturmaktadır. Bu “öz oluşturma” sorunsalı her daim devam eden bir konudur (Colette, 2017, s. 66; Sartre, 2020, s. 8). Buradan hareketle insan diğer varlıklardan farklı olarak dünyaya geldikten sonra özünü oluşturmaktadır. Özünü oluşturmak için de bir yaşam alanı gereklidir. Bu yaşam alanı ise insanın içine atıldığı dünyadır. Dünyada iyiliklerin yanı sıra acı, elem ve zorlukların olması insanın “özünü oluşturması” ve “kendini gerçekleştirme” hususunda etkilidir.

20. yüzyıl felsefecilerinden olan ve daima “Varlık’ın Anlamı Nedir?” sorusuna cevap arayan Martin Heidegger (Çüçen, 2018, s. 15), skolastiklerin “dünya içerisinde bir nesne” olarak adlandırdığı varlık kavramını “önümüze hazır bulunan, verili olan” şeklinde anlamıştır. Böylece o, yalnızca skolastik düşünceden değil, Sartre’ın insana mahsus olmak üzere ifade etmiş bulunduğu “varoluş özden önce gelir” ilkesinden de köklü bir şekilde ayrılır (Çüçen, 2018, s. 58). Sartre’ın ilkesini “insanın özü varoluşundadır” şeklinde yeniden formüle eden Heidegger varoluş sürecinin sürekliliğine vurgu yapmak istemektedir. Ona göre yalnızca insan gerçek bir varoluş sahibi olabilir. Çünkü insan “kendisini kendinde (dasein) var edebilir” yani kendisini “inşa ederek”; ancak bir “varoluş süreci” yaşayarak varlığa ulaşabilir. Bu amaç ise tamamlanabilecek ve tüketilebilecek bir süreç değildir. Bu süreç boyunca insan yalnızca bir varlık olarak kalmaz, varlığının farkına varan, kendini temellendirebilen ve dünyayı anlamlandırabilen bir bilince (öz, kişilik, kimlik, şahsiyet) de kavuşmuş olmaktadır. (Akarsu, 1975, s. 179; Çüçen, 2018, s. 60-61). Böylelikle Heidegger var olma olgusunu ulaşılabilen sabit bir öz değil, sürekli bir arayış çabası içerisindeki dinamik bir varoluş süreci olarak görmektedir.⁷

Kötülük problemi varoluşsal perspektiften de tartışma konusu olmuştur. Kötülük probleminin varoluşsal biçimde incelenmesi kötülüğü yalnızca teorik olarak ele almaktan ziyade pratik yönden de incelenmeyi zorunlu kılmıştır (Çam, 2019, s. 33). Sorunun pratik yönünden ele alınması, konunun soyut ve kavramsal boyutuna ek olarak yaşam pratiği perspektifinden değer ve statüsünü de incelemeyi gerekli kılmıştır.

Varoluşsal kötülük problemi gerçek hayatta kötülüğe maruz kalmış birinin Tanrı ve hayata dair düşüncelerini ne yönde etkilediği ya da etkileyeceğini esas almaktadır. Bu etki genellikle dünyada var olan kötülük karşısında ahlaki bir protesto, öfke ve isyan temelleri üzerinde yükselen bir Tanrı eleştirisi, teizmin sorgulanması veya reddedilmesi şeklinde kendini göstermektedir (Yaran, 2021, s. 38-39). Kişi gündelik hayatında yaşamış olduğu kötülük/ler yüzünden dini inkâr etmese dahi Tanrı’ya küsebilir. Bu küskünlük bir kızgınlık şeklinde olabileceği gibi protesto boyutuna da ulaşabilir. İşte insanın bu noktada yaşamış olduğu duygusal kriz ya da travmalar varoluşsal kötülük problemini oluşturmaktadır. Bu duruma verilebilecek belki en güzel örnek Dostoyevski’nin (1821-1881) Karamazov Kardeşler adlı yapıtındaki İvan’ın ifadeleridir:

⁷ Heidegger’in özü varoluş ya da kimlik inşası sürecine endekslemesi “İki günü birbirine eşit olan ziyadadır, aldanmıştır.” (el-’Aclûnî, Keşfü’l-Hafâ, II, 323) hadisini hatırlatmaktadır. Buda Kur’an’da “Şüphesiz insan azar, kendini müstağni gördüğünde” ayetlerinde ifade edilen ilahi ilkenin izdüşümüdür. Ayrıca Kur’an-ı Kerim’in birçok yerinde “atalar dini”ne inanmak; ezber ve taklit üzere yaşamak eleştirisi konusu kılınmaktadır.

“Tanrı’yı reddetmiyorum Alyoşa, sadece giriş biletini üstün saygılarımla geri veriyorum (Dostoyevski, 2007, s. 1413). Alyoşa, yere bakarak, yavaşça, -İsyan seninki... dedi. -İsyan mı? Bunu senden duymak istemezdim. İsyan ederek yaşanır mı, oysa ben yaşamak istiyorum. Açık söyle bana, karşılık istiyorum; diyelim ki sen, sonunda bütün insanları mutlu edecek, onları barış ve huzura kavuşturacak bir keder yapısının inşaatını üzerine almışsın. Ancak temeli atarken bir kurbana ihtiyacın olacak: o küçük göğsünü yumruklayan yavruya kıymak gerekiyor; öcü alınamayacak gözyaşlarını temele akıtarak bu binanın mimarı olmaya razı olur muydun, yalansız söyle!” (Dostoyevski, 2007, s. 459).

Varoluşsal yaklaşım kötülüğün tecrübe edildiği takdirde Tanrı ve hayata dair nasıl bir tavır sergileneceğini ele almaya çalışırken aynı zamanda psikolojik ve varoluşsal problemler yaşayan birinin tepkisini de dile getirmektedir. Örneğin Tanrı’nın Yahudilere yapılan zulümler karşısında sessiz kalışı ve müdahale etmeyişi öfkeyle Albert Camus’un (1913-1960); “Öyleyse doğaötesine başkaldıran ille de tanrısız değildir, ama ister istemez kutsala sövücüdür. Ne var ki, Tanrı’yı ölümün ve en büyük aykırılığın babası olarak gösterirken, her şeyden önce düzen adına söver” (Camus, 1985, s. 24) şeklindeki söylemi örnek verilebilir (Hemşinli & Kaplan, 2021, s. 76). Bu sözden ve Karamazov Kardeşler örneğinden anlaşılacağı üzere, varoluşsal yaklaşım Tanrı’yı inkâr etmez sadece Tanrı’ya hesap sorar ve yargılar. Aslında bu tartışmalar bize Tanrı öldürülse(!) dahi tanrısız kalınmadığını; aslı yadsındığında modern hurafeler ile ikamesi gerektiğini ve bu ikamenin de aslın yerini karşılamadığını göstermektedir. Adeta nasıl yer çekimine karşı duyarsız kalmak mümkün değilse, tanrısal içgüdünün gravitesine karşı durmanın imkânı olmadığını da gösterir bir nitelik arz etmektedir (Gökhan, 2020, s. 565).

Varoluşsal yaklaşıma göre kötülük anında insan bir kriz yaşamaktadır ve bu anda dini inançları kabul etmesi imkânsızlaşmaktadır (Taş, 2021, s. 64). Tanrı’yı kabul etmeyişi kötülüklerin varlığına bağlayan Albert Camus “Ya özgür değiliz ve kötülükten her gücü elinde tutan Tanrı sorumludur. Ya özgür ve sorumluyuz ama Tanrı her gücü elinde tutmamaktadır” şeklinde bir ikileme meramını ifade etmeye çalışmaktadır (Camus, 1974, s. 47; Taş, 2021, s. 64; Yaran, 2021, s. 39). Camus bu ifadesiyle Tanrı’nın varlığı ile kötülüğün varlığını bağdaştıramamaktadır. Ölüm olgusunu dahi kötülük problemi kapsamında değerlendirmekte ve en yaygın kötülük olarak nitelemektedir. Camus’a göre, mutlak kudret sahibi bir Tanrı’nın kurmuş olduğu düzende kötülüğün bulunması ve bu derece yaygın olmasının akla ve mantığa sığması mümkün değildir (Kiriş, 2008, s. 94-95; Taş, 2021, s. 183). Camus’un söylediklerinden hareketle şunu söylemek mümkündür ki, eğer insan hayatına müdahale ederse yapılan kötülüklerin sorumlusu insan değil bizzat Tanrı’nın kendisi olacaktır. Aslında bu itiraz

tersinden bir okumayla, Tanrı'nın mutlak kudret sahip olduğu halde niçin insana müdahale etmediğini de açıklar bir argüman niteliği taşımaktadır.

Kur'an perspektifinden değerlendirerek bölümü sonlandıracak olursak; *“Onlar bu dünya hayatının yalnız görünen yüzünü tanırırlar, ebedî ve nihai olandan ise tamamen habersizdirler.”* (Rum, 30/7) *“Şüphesiz ahiret yurdunda hayat vardır. Keşke bilmiş olsalardı”* (Ankebut, 29/64) ayetleri Camus'un söz konusu yargılarını bilgi eksikliği ve acelecilik kaynaklı bir tutarsızlıkla niteler niteliktedir. Çünkü Kur'an'a göre sadece dünya hayatının zahiri/görünür boyutuna bakılarak iyilik ve kötülük değerlendirilemez. Örneğin, Kur'an'a göre ölüm tek başına pozitif veya negatif bir değere sahip değildir. Bilakis ölüm gerçeği bütün varlığı kuşatan ve kaçınılması mümkün olmayan tamamen doğal bir olaydır, nötr bir olgudur; diğer hayat için yalnızca bir geçiş aracıdır. İyilik ve kötülüğü belirleyen ölçüt ancak adalet terazisinin kurulması sonucu bilinebilecektir. Bu da nihai değerlendirmenin ancak resmin tamamının ortaya konması ile mümkün olduğu gerçeğinin bir başka ifadesinden ibarettir.

1.4.2. Mantıksal Kötülük Problemi

Mantık kelimesi Almancada “logik”, Fransızcada “logique”, İngilizcede “logic” ve Yunancada “logike” gibi anlamlara gelmektedir (Akarsu, 1975, s. 118). Mantık kavramı “1- Doğru düşünme sanatı ve bilimi 2- Doğru düşünmenin yolu ve yöntemi 3- Düşüncenin ve düşüncenin varlık biçimlerinin, öğelerinin, türlerinin, olanaklarının, yasalarının ve düşünce bağlamlarının bilimi” gibi anlamlara gelmektedir.

Yukarıda verilen tanımdan hareketle kötülük problemine mantıksal bir perspektiften bakıldığında bu yaklaşım temel olarak kötülüğün varlığıyla Tanrı'nın varlığının mantıksal olarak birbirine uyuşmadığı ve aralarında bir çelişki olduğu anlayışına dayanmaktadır. Buradan hareketle J. S. Mill (1806-1873) ve F. H. Bradley (1846-1924) gibi düşünürler “kötülük varsa Tanrı yoktur” tezini savunmaktadır (Hemşinli & Kaplan, 2021, s. 77; Plantinga, 2002, s. 11). Problemin mantıksal yönü genellikle şu önermelerle ortaya konur:

Mutlak iyi olan bir Tanrı kötülüğü önlemek ister.

Ancak her şeye gücü yetebilen bir Tanrı kötülüğe engel olabilir.

Ama kötülük hâlen devam ediyor ve ortadan kalkmıyor.

(Sonuç): Öyleyse her şeye gücü yeten ve mutlak iyi olan bir Tanrı'nın varlığından söz edilemez (Manafov, 2019, s. 46).

Mantıksal kötülük probleminin çıkış noktasını Philo'nun (M.Ö. 25- M.S. 50) ifadeleriyle Hume'da da görmekteyiz. Ona göre, dünyada çaresizlikler ve kötülükler vardır. Bu ve buna benzer durumlar sonsuz bilge ve sonsuz iyilik sahibi olarak tanımladığımız Tanrı anlayışına aykırı durumlardır ve ondan sudur edecek durumlar değildir. Çünkü Tanrı mutlak "iyicil" bir varlıktır ve nihayetinde ondan kötülük çıkmaz. Eğer kötülük varsa bu mantığa aykırı bir durum oluşturur ki, bu sağlam bir akıl yürütmedir ve sarsılmaz bir delildir (Hume, 1995, s. 212). Hume buradan hareketle mutlak iyi ve kadir-i mutlak olarak her şeye gücü yetebilen bir Tanrı ile kötülüklerin bir arada bulunmasının tutarsızlığını vurgulamak ve altını çizmek istemektedir.

Hume'da ilk nüvelerini gördüğümüz bu yaklaşım son zamanlarda J. L. Mackie (1917-1981) ve H. J. McCloskey gibi düşünürlerce yeniden gündeme taşınmıştır. Özellikle bu formun savunucusu olan Mackie'ye göre, "dinsel inançların sadece rasyonel destekten yoksun değil, onların pozitif olarak irrasyonel olduğu, temel teolojik doktrinlerin çeşitli kısımlarının birbiriyle tutarsız olduğu gösterilebilir." Ona göre geleneksel yaklaşımlar, deney, gözlem veya bilimsel metotlar bu problemi çözemez. Kötülük problemi daha çok Tanrı ile kötülük arasında olan uzlaştırma meselesidir (Yaran, 2021, s. 41). Burada Mackie kötülük probleminin mantıksal açıdan incelenmesinin önemine vurgu yaparak problemi şu şekilde tasvir etmiştir:

"Tanrı her -şeye-gücü -yetendir, Tanrı tamamen iyidir; ve yine de kötülük vardır. Bu üç önerme arasında bir çelişki olduğu gözüküyor, öyle ki eğer onlardan herhangi ikisi doğru olsa üçüncüsü yanlış olurdu. Fakat aynı zamanda üçünün hepsi de çoğu teolojik pozisyonun asli parçalarıdır: Öyle görünüyor ki teologlar bu üçüne topluca bağlı kalmalıdır (must) ama tutarlı olarak bağlı kalamazlar (cannot consistently)" (Hemşinli & Kaplan, 2021, s. 78; Topuz, 2021, s. 21-22).

Buradan hareketle Mackie'ye göre, mantıksal olarak düşünüldüğünde iyilik kötülüğün karşıtıdır. İyi şeylerin varlığı kötülüğü ortadan kaldıracak veya engelleyecektir. Tanrı her şeye gücü yeten, mutlak iyi olan bir varlıktır. O halde Tanrı'nın kötülüğü ortadan kaldırması gerekir (Manafov, 2019, s. 47). Sonuç olarak hem kötülük vardır hem de Tanrı vardır önermesi bir çelişki doğurmaktadır. Kötülüğün varlığı Tanrı'nın yokluğuna götürürken; Tanrı'nın varlığı kötülüğün olmamasını gerektirmektedir. Biri varsa diğerrinin yok olması gerekir. Mackie bu önermesiyle kötülük ile Tanrı söyleminin yan yana zikredilmesinin mantıksal açıdan çelişki oluşturduğunu söylemektedir.

Teistler mutlak iyi bir Tanrı olduğunu kabul etmekle beraber aynı zamanda kötülüğün varlığını da kabul etmektedir (Manafov, 2019, s. 48). Mackie'ye göre bu üç önermenin aynı kişilerce kabul edilmesi mantığa aykırı bir durumdur. İncelenmesi bakımından bu iki önermeyi

“(1) Tanrı her-şeye-gücü-yeten ve tamamen iyi olandır. (2) Kötülük vardır” şeklinde iki önermeye indirgediğimiz takdirde rasyonel bir insan mantıksal bir hata işlemek istemiyorsa bu önermelerin birinden vazgeçmelidir. Kötülüğün varlığı apaçık bilindiğine göre birinci önermeden vazgeçilmesi gerekli ve zorunludur (Yaran, 2021, s. 42).

Mackie'nin bu ifadelerine “özgür irade savunması” ile karşılık veren Plantinga, Mackie'nin “çelişki” olarak nitelediği iddiaların tutarsız olduğunu belirtmektedir. Bu iddiasını da şu şekilde temellendirmektedir. Ona göre çelişki birinci önermedeki Tanrı'nın Kadir-i Mutlak oluşu yani her şeye gücü yetmesi anlayışının yanlış anlaşılmasından kaynaklanmaktadır. Bu önermeye göre her şeye gücü yeten bir Tanrı varsa, Tanrı kötülükleri tamamen ortadan kaldırmalıdır. Platinga'ya göre bu önerme zorunlu manada doğru olamaz. Çünkü mutlak güç sahibi bir Tanrı, mantıksal olarak mutlak anlamda kötülükleri yok etmesi gerekir diye bir düşünce anlamsızdır. Çünkü, bazen iyilikler kötülüklerin içerisinde saklıdır ve bu durum daha büyük iyilikleri ortaya çıkarabilir. Daha büyük iyilik içinse, bu durumda kötülüğe izin vermek gerekir. Örnek olarak depremler, seller, yıkımlar veya ahlaki kötülükler sonrasında toplumda oluşan merhamet, metanet, yardımlaşma ve paylaşma gibi seciyeler örnek verilebilir (Yaran, 2021, s. 45-46). Bir örnek daha vermek konuyu daha anlaşılır kılacaktır. Örneğin cephanelikte onlarca malzemenin zayi olmaması ve onlarca askerin yaralanmaması için pimi çekilmiş bir el bombasının üzerine bir askerin kendisini feda ederek atılması onun açısından kötülük gibi görünse de çok daha büyük bir kötülüğe engel olduğu için bütün toplumlarda böylesi bir fedakârlık büyük bir iyilik ve kahramanlık olarak değerlendirilir (Hemşinli & Kaplan, 2021, s. 79). Böylesi iyiliklerin ortaya çıkması için kötülüklerin varlığı kaçınılmaz bir gerekliliktir. Bu tür durumları göz önüne alınca da mutlak manada bütün kötülüklerin ortadan kaldırılması gereği anlayışının mantık dışı bir çıkarım olduğu rahatça görülmektedir.

Mackie'nin ithamlarına St. Augustinus'un yaklaşımıyla da karşı çıkılabilir. Kötülüklerin kaynağının ne olduğunu sorgulayan Augustine özgür iradenin önemine vurgu yapmaktadır. Ona göre özgür irade iyilikleri olduğu gibi kötülükleri de seçebilme yetisi ve yetkisi demektir. İşte bu durum Tanrı'nın adaletinin göstergesidir. Çünkü ancak özgür irade sonucu eylemlerde ceza ya da mükâfat söz konusu olabilir; sevaplar ve günahlar mümkün olabilir. Augustine'e göre, özgür bir şekilde kötülük yapabilen ve günah işleyebilen bir varlık, özgür iradesi bulunmadığı için zorunlu olarak hiçbir günah ya da kötülük işlemeyen iradesiz bir varlıktan daha mükemmeldir (Topuz, 2021, s. 29-31). Çünkü, ancak özgür iradenin olduğu ve Tanrı'nın bir müdahalesinin söz konusu olmadığı bir evrende iyiliklerin olgunlaşması ve mükemmel

yeteneklerin gelişmesi mümkündür. Özgür irade ile yapıp/etmelerimizi seçebileceğimiz bir evren, özgürlüğün olmadığı bir evrenden daha iyi ve daha üst bir evrendir. İnsanın diğer varlıklardan karakteristik farkı da budur; özgür ve irade sahibi oluşudur. Bu fark, Tanrı'nın diğer varlıklardan tamamen farklı bir kategoride yarattığı ve bütün melekleri kendisine secdeye davet ettiği "insanlık projesi"nin ta kendisidir. Bu nedenle, insanın seçimleri her zaman iyilik üzerine olamaz, kötülüğün seçilebilmesi de bu özgür irade nedeniyle doğaldır. Çünkü, insan ancak iyilik ve kötülük arasında seçim yapabildiği takdirde özgür ve ancak özgür iken "insan" demektir. Tanrı'nın insanın seçimlerine müsaade etmesi ve asla müdahale etmemesi "otonom insan projesi"ne verdiği değer kaçınılmaz bir sonucudur. Nitekim meleklerin itirazlarına karşın Tanrı'nın insanı savunusu ve insandan yana tavır alışı (Bakara, 2/30) adeta "Tanrı'nın insan projesi" diye adlandırabileceğimiz bir projenin temellendirilmesi niteliğindedir.

İbn-i Arabi de bu bağlamda, ahlaki kötülüklerin varlığını birçok filozof gibi insanın özgür iradesine bağlamaktadır (Topuz, 2021, s. 32). Ama ona göre, ahlaki veya doğal kötülüklerin hepsi insanı Tanrı'nın yokluğuna götürmez. Aksine âlemde var olan kötülükler Tanrı'nın varlığının delillerinden bile sayılabilir (Topuz, 2021, s. 23). Nitekim dünya imtihan dünyasıdır. Bu bakış açısına göre Allah güzeldir ve bütün güzellikler ona aittir. Âlemdeki güzellikler nihai güzellikten pay alarak bir surete bürünmüş biçimsel bir güzelliği ifade etmektedir. Dünyevî güzellikler aslında ilahi güzelliklerin birer tecellisinden ibarettir. Tanrı âlemi "salt iyilik" üzerine yaratmıştır. Dolayısıyla varlık dünyasında kötülük değil, bilakis salt iyilik ve güzellik hâkimdir. Hatta çirkin ve kötü gibi görünen şeyler dahi ilahi güzelliğin bir aynası olması hasebiyle güzeldir. Kısacası iyilik ve güzellik cevheri (değişmez özü) temsil ederken, kötülük ve çirkinlik arızî (geçici) hallerden ibarettir (Koç, 2019, s. 112-113).

Sonuç olarak, "Tanrı vardır" ve buna rağmen "kötülük vardır" demek dini rasyonalite ve mantıksal tutarlılık açısından bir problem arz etmemektedir. Zira "...Sizi bir imtihan olarak kötülük ve iyiliklerle deneyeceğiz..." (Enbiyâ, 21/35) ayetinde de görüleceği üzere, Tanrı insanı iyiliklerle olduğu gibi aynı zamanda kötülüklerle de imtihan edebileceğini bildirmektedir. Başka bir ayette ise "*Sana gelen iyilik Allah'tandır. Başına gelen kötülük ise nefsendendir*" (Nisa, 4/79) denilerek kötülüğün insanın kendi nefsinden olduğu belirtilmektedir. Tanrı'nın kötülük konusunda insan nefesine izin vermesi ilk anda sanki mantıksızlık oluşturuyormuş gibi görünmekle birlikte aslında çok daha büyük iyiliklerin amaçlandığı bir "insanlık projesi" kapsamında olduğu anlaşılacak olursa, sonucun hiç de öyle olmadığı ve olamayacağı görülecektir. Çünkü en büyük iyilik ancak özgür irade sahibi bir öznenin kötülükleri terk ede

ede, yücelikleri keşif ede ede, kendi emek ve gayretiyle hak ederek, meleklerin dahi secde edeceği bir olgunluğa erişilmesi ile mümkündür.

1.4.3. Delilci Kötülük Problemi

Kötülük meselesinin günümüzde varoluşsal, mantıksal ve delilci kötülük problemi olarak üzere üç başlık altında incelendiğini söylemiştik. Üçüncü ve son başlık olan “delilci kötülük problemi” kendisi ile aynı anlama gelen “kanıtsal kötülük problemi” ve “olasılıkçı yaklaşım” gibi başlıklar altında da incelenmektedir. Çalışmamızda biz “delilci kötülük problemi” başlığını kullanmayı tercih ettik ancak diğerlerinin de literatürde yaygın olarak kullanıldığını ifade etmek gerekmektedir.

Delilci kötülük problemini savunanlar, teizmin görüşlerinin tutarsız veya çelişkili olmasından ziyade makul bir zemine oturmadığını ileri sürerek bu kanıt üzerinde durmaktadır. Delilci kötülük problemine göre Tanrı'nın varlığı ile kötülük arasında mantıksal bir çelişki problemi yoktur. Ancak kötülüklerin varlığı Tanrı'ya olan inanma eğilimini zayıflatmaktadır. Kötülüklerin çok çeşitli ve fazla olması Tanrı'nın olmadığına dair bir delil niteliği taşımamakla beraber “makul bir Tanrı” anlayışını zedelemektedir. Çünkü, sonsuz erk ve iyilik sahibi kadir-i mutlak bir Tanrı daha büyük iyilikler için daha az kötülöklere izin verebilir. Fakat dünyada görünen şu ki, kötülüklerin varlığı iyiliklerin varlığından çoktur. Bu şartlarda Tanrı'nın varlığı akıl almaz bir durumdur, Tanrı varsa bile bu ancak bir varsayımdan ibaret olabilir. Delilci versiyon mantıkçı yaklaşım gibi kesin bir ispatlama iddiası taşımaz (Şimşek, 2018, s. 1031). Delilci kötülük problemi Tanrı'nın varlığını tamamen reddetmemekle beraber kötülükler karşısında Tanrı'nın varlığının “olası gözükmediği” anlayışını savunmaktadır. Dış dünyadaki somut kötülöklere dayandırarak Tanrı'nın “var olma ihtimalinin azlığı” çıkarsamasını savunmaktadır. Tanrı kanıtlamaları benzeri bütün metafiziksel bilgi iddiaları aslında bir dizi “epistem/oloj/ik ihlaller”den kaynaklanmaktadır. Bu nedenle herhangi bir gerçeklik değeri taşımayan yanılsamalardan ibarettir (Gökhan, 2022, s. 87-88).

Delilci kötülük problemi düşüncesine Edward Madden, Peter Hare, Michael Martin (d.1960) ve William L. Rowe (1947-2015) gibi birçok ateist filozof görüş bildirmiştir. Rowe delilci kötülük probleminin ileri gelen isimleri arasında yer almaktadır (Şimşek, 2018, s. 1030).

Rowe genel hatlarıyla bu sorunu şu şekilde formülleştirmiştir;

Her şeye gücü yeten ve her şeyi bilen bir varlığın daha büyük bir iyiliği kaybetmeden, aynı derecede veya daha kötü bir kötölöğe izin vermeden önleyebileceği yoğun ıstırap örnekleri vardır.

Eğer her şeyi bilen, tamamen iyi bir varlık olsaydı, daha büyük bir iyiliği kaybetmeden, aynı derecede ya da daha kötü bir kötülüğe izin vermeden herhangi bir yoğun ıstırapın oluşmasını engellerdi.

O halde, her şeye gücü yeten ve her şeyi bilen tamamen iyi bir varlık yoktur (Peterson vd., 2013, s. 366; Rowe, 1979, s. 336).

Rowe bu formülü mantıksal açıdan geçerli bulur fakat birinci ve ikinci önermelerin doğruluğunu tartışmaktadır. “Rowe, 1. öncülü desteklemek için genellikle ormandaki yangında acı çekerek ölen bir geyik yavrusunu (doğal kötülük) ve annesinin sarhoş erkek arkadaşı tarafından korkunç bir şekilde tecavüze uğrayan ve ölene kadar dövülen beş yaşındaki kızı (ahlaki kötülük) örnek verir” (Peterson vd., 2013, s. 366). Rowe’a göre söz konusu iki örnekte de açıkça görüldüğü üzere, Tanrı bu kötülöklere ne daha büyük bir iyilik için ne de daha büyük kötülöklere engellemek için izin vermiş olamaz.

Rowe, insanların veya hayvanların yaşamış oldukları kötülük ve ıstırapları her şeye gücü yeten, mutlak iyi ve her şeyi bilen bir Tanrı anlayışına karşı görmektedir. Delilci kötülük problemi insan ve hayvanların yaşadığı çarpıcı ve acı dolu örnekleri sunarak bu gibi durumların iyi bir amaç taşımadığını göstermektedir. Ormandaki yangın sonucu geyik yavrularının ölmesi büyük bir acı ve ıstıraptır. Hayvanlar insanlar gibi özgür bir iradeye de sahip değildir ki, kötüyü veya iyiyi seçme durumları söz konusu olsun. O halde Tanrı neden böylesi bir acıya (kötülüğe) müsaade etmektedir? Tanrı’nın mutlak güç sahibi olan yönü bu tür olayları engelleyemez miydi? Sonuç olarak geyiğin yaşadığı bu acı amaçsız ve anlamsız bir acı olarak yaşanmaktadır (Topuz, 2021, s. 24-25). Rowe’un “geyik örneğinde” ortaya koyduğu kötülük “amaçsız doğal kötülük”, anne örneğindeki çocuğun başına gelen durum ise “amaçsız ahlaki kötülük” olarak nitelenmektedir. Ona göre her şeye gücü yeten bir Tanrı varsa bu amaçsız kötülüklerin olmaması gerekir. Amaçsız kötülüklerin varlığı bilindiğine göre Tanrı’nın olmaması daha muhtemel bir hal arz etmektedir (Peterson vd., 2013, s. 437).

Rowe, birtakım korkunç kötü örnekler ışığında delilci kötülük problemini şu şekilde ifade etmektedir:

Muhtemelen, anlamsız/amaçsız kötülükler vardır, (Örn. Geyiğin acı çekmesi gibi)

Eğer Tanrı varsa amaçsız/anlamsız kötülükler olmamalıdır.

Öyleyse,

Muhtemelen, Tanrı yoktur (Rowe, 2007, s. 120; Topuz, 2021, s. 25).

Rowe'a göre, her gün böylesi korkunç kötülöklere maruz kaldığımız bu dünyada her Şeye gücü yeten, her Şeyi bilen, mutlak iyi bir varlığın olmadığına dair bir düşünceye sevk etmesi gayet doğaldır (Rowe, 2007, s. 120).

Delilci paradigmayı benimseyenlerden Keith Lehrer (d.1936) ve James W. Cornman (1920-2000) da amaçsız kötölüklerin çokluğundan hareketle teistik bir Tanrı'nın varlığının muhtemel dışı gözöktüğü fikrini ileri sürerler (Yıldız, 2021, s. 101-102). Bu yaklaşımı benimseyen bir başka isim olan Michael Martin ise dindarlarca yaygın bir Şekilde kullanıldığı halde fark edilmeyen kimi mantıksal çelişkileri gündelik dildeki en genelgeçer önermeler üzerinden ortaya koymaya ve incelemeye çalışmaktadır;

Tanrı'nın her Şeye gücü yeter.

Tanrı mutlak iyi olandır.

Dünya ve evrende büyük oranda kötölük vardır.

Birinci önermeye Şöyle itiraz etmektedir; Tanrı'nın her Şeye gücü yetiyorsa kötölüğün bu derece yaygın olması düşünölemez. İkinci önermeye ise mutlak iyi olan bir Tanrı eğer geçerli bir mazereti yoksa kötölüğe izin vermemeli ve bu kötölükleri mutlaka engellemelidir. Üçüncü önermeye karşın ise mutlak manada iyi olan bir Tanrı'nın kötölüğe müsaade etmesinin ya geçerli bir nedeni ya da kötölüğün mantıkî anlamda zorunlu olduğuna dair yeteri kadar bir delili/dayanağı olmalıdır (Aslan, 2002, s. 94). Üçüncü önermeden hareketle dördüncü bir önerme ortaya koyan Martin, kötölüğün mantıki anlamda zorunlu olmadığını; Tanrı'nın kötölüğe izin vermek için yeterli nedene sahip olmadığı varsayımından hareketle kötölüğün olmaması gerektiğini savunur. Fakat bu dünyada kötölük vardır ve bizler bu realiteyi inkâr edemiyoruz. O halde, bu delillerden hareketle Tanrı'nın varlığını inkâr etmek gerekir (Peterson vd., 2006, s. 135-136). Martin'e göre kendisinin öne sürdüğü delil de aslında güçlü bir delil niteliği taşımaz. Ancak Tanrı'nın varlığına dair başkaca bir müspet delil de yoktur. O halde, bütün teodiseler anlamsız ve geçersizdir. Ona göre, Tanrı'nın yokluğunu kanıtlamak söz konusu olamadığı gibi, Tanrı'nın varlığının da rasyonel bir zeminde savunulması mümkün değildir. Bu görüşü savunanlar arasında bazı filozoflar Martin'in görüşlerinden daha ileri giderek, delilci kötölük yaklaşımının Tanrı'nın varlığı ile uzlaşmadığından hareketle, ateistler için Tanrı'nın yokluğuna dair rasyonel katkı sağlayabileceği görüşünü savlayanlar da bulunmaktadır (Peterson vd., 2006, s. 141).

Bu görüşü savunanlar arasında Edward Madden ve Peter Hare delilci versiyonun en iyi Şekilde ancak tümevarımsal bir metotla yorumlanabileceği görüşüne sahiptir (Peterson vd.,

2006, s. 6). Onlar problemin mantıksal açıdan ele alınmasına karşı çıkmaktadır. Onlar delilci versiyonun kanıtını şu şekilde ortaya koyar: Eğer Tanrı'nın gücü ve yetkisi sınırsızsa dünyada neden bu kadar çok "prima facie" (ilk bakışta) görünen ve "gratuitous" (gereksiz) denilebilecek birçok kötülük vardır? Eğer Tanrı'nın sınırsız bir gücü var ve iyiliği de sınırsızsa, zorunlu olmayan bunca kötülüğü yok etmeli ve bu durumu ortadan kaldırmalı değil midir? Ama Tanrı öyle yapmıyor. O halde, anlaşılan o ki Tanrı, ya güç ve iyilik bakımından sınırlıdır ya da bu güç ve iyiliğe gerçekte sahip değildir (Yaran, 2021, s. 72). Delilci kötülük problemi dünyadaki kötülüğün neden ve sebeplerini araştırmaz. Bu yaklaşımın asıl önceliği "ilk bakışta ortaya çıkan anlamsız kötülüklerin çokluğu" meselesidir. Bu meseleye acil olarak teistik manada rasyonel bir cevap verilmelidir. Onlara göre, kötülüğün bu derecede anlamsız/gereksiz ve çok olması teistik düzeyde açıklanamaz ise bu durumun Tanrı'nın olmadığına dair ateistik bir delile dönüşmesi kaçınılmazdır.

Mehmet Aydın'a (d.1943) göre kötülük teistik bir problemidir. Ona göre bu problemin varlığı inkâr olunamaz ancak teistik paradigma ve yorumu da geçersiz kılacak bir nitelik arz etmez. Teizmi geçersiz kılmadığı gibi, üstelik ateizmi de desteklemez. Delilci kötülüğün "evrende anlamsız/gereksiz birçok kötülük bulunuyor" iddiası ona göre yeterli delile dayanmadığı için geçersiz ve tutarsız bir iddiadan ibarettir. Dünyada yaşanan afetlerden hareketle "kötülüklerin iyiliklerden daha çok olduğu" yargısına varılması mümkün değildir. Çünkü insanın evren hakkındaki bilgisi oldukça az ve yetersizdir. Dolayısıyla evrende kötülüğün mü çok, iyiliğin mi çok veya hangisinin hangisinden daha fazla olduğuna dair elimizde yeterli veri ve delil bulunmamaktadır. O halde, bu konu insan için bilinebilir sınırlar içinde değildir (Aydın, 1952, s. 193) şeklinde bir yaklaşım ile bu görüşe karşı çıkmakta; delilci kötülükçüleri haksız ve orantısız bir genellemeye varmakla eleştirmektedir. Böylece adeta onları kendi silahları ile vurmakta; onların kötülük iddialarını da yetersiz dolayısıyla geçersiz ve tutarsız bir iddia olarak değerlendirmektedir.

İKİNCİ BÖLÜM

KÖTÜLÜK ANLAYIŞI VE TEODİSELER

Teizm Tanrı'nın varlığına, O'nun güçlü, kuvvetli, her şeye kadir olduğuna ve mutlak surette iyi olduğuna inanma eğilimidir. Ancak bu sıfatlara sahip bir yaratıcının hükümran olduğu evrende kötülüğün varlığı ise inkâr olunamaz bir vakıa olarak ortada durmaktadır. Bu durum ise akıllara, “kudretini ve gücünü bildiğimiz mutlak iyi olan bir Tanrı'nın yarattığı evrende nasıl bu kadar kötülük olabilir? Yaşanan bunca felaket; deprem, sel, can kaybı, acı ve gözyaşının sorumlusu kimdir?” sorularını getirmektedir. Bu sorulara yönelik bir cevap arayışı veya çözüm bulma çabası Din Felsefesi literatüründe “teodise” olarak isimlendirilmektedir. Teodise sözcüğü Grekçe’de Tanrı anlamına gelen “Theou” (Tanrı) ve “dike” (savunusu) sözcüklerinin birleşmesinden meydana gelmektedir (Çınar, 2005, s. 163-164).

Batı felsefesinde “teodise” kavramını ilk defa kullanan ve yaygınlaştıran isim Leibniz’dir. O’na göre teodisenin anlamı, ilahi adaletin bu dünyada kötülüğe rağmen tecelli ediyor olmasıdır (Aydın, 2019, s. 162). Nitekim bütün teolojilerde Tanrı'nın dünyayı yoktan var ederken iyi niyetli ve adil davrandığını savunan teoriler ve öğretiler ana konulardan biridir (Cevizci, 1999, s. 840). Teodise kavramı bir yönüyle Tanrı’yı savunma bir yönüyle de Tanrı’yı doğrulama anlamına gelmektedir. Kötülük karşısında Tanrı’yı anlama, savunma ve haklı gösterme çabalarına ve bu doğrultuda geliştirilen çözüm önerilerine teodise denmesi bu nedenledir (Yasa, 2019, s. 198-202).

İlk çağlardan beri tartışılmalı gelen bu konuyu sistematik bir şekilde formüle eden kişi ise Hume’dur. Buna karşın teist düşünürlerin bazıları kötülüğün realitesini reddederek, bazıları insanlığın gelişmesinde kötülüğün var olması gerektiğini öne sürerek, bazıları ise kötülüğü Tanrı'nın imtihanı olarak öğretisi sistemine bağlayarak çözüm üretmeye çalışmıştır. Bu bağlamda üretilen çözüm arayış ve önerilerini üç başlık altında toplamak mümkündür.

Bunlardan ilki “özgür irade savunusu”dur. Bu paradigmaya göre kötülük vardır ama mutlak değildir. İyiliği anlamlı kılmak; insanın ahlaklı kalabilme mücadelesini temellendirmek için kötülük vardır ve gereklidir. İnsana tercih hakkı tanıyan bu görüş, özgür irade ve kötülüğün bulunduğu bir dünya, içinde hiç kötülük barındırmayan ama insana tercih hakkı tanınmayan bir dünyadan daha iyi olduğu tezine dayanmaktadır. Çünkü insanı insan yapan söz konusu bu özgür iradedir; iyilik ya da kötülük arasında seçim yapabiliyor olması yani özgür bir iradeye sahip olması insanı robotlar, melekler vb. iradesiz varlıklardan farklı kılan temel unsurdur. İnsanın kötülüğü veya iyiliği seçebiliyor olması, özgür irade sahibi bir varlık olmasının yani insan olmanın zorunlu bir sonucudur. (Cevizci, 2007, s. 259).

Önerilen ikinci çözüm önerisi ise “azizlerin ve iyiliğin varoluşunu” merkeze almaktadır. Bu çözüm önerisine göre, kötülüğün varlığı daha büyük iyiliklere yol açmak içindir. Daha büyük iyilik için kısmi acılara katlanmak gerekebilir. Bu nedenle maruz kalınan kötülükler mazur ve rasyonel görülmelidir. Nitekim tek bir perspektiften bakınca acı verici olan nice savaşlar ve felaketler, çok büyük zaferlere ve kahramanlık destanlarına yani daha büyük iyiliklere neden olabilmektedir. Örneğin sel felaketinin yaşandığı bir kasaba düşünelim. Orada doğal bir kötülük meydana gelmiştir. Bunun neticesinde insanlar oraya yiyecek, giyecek ve barınma için yardım ulaştırma seferberliği başlatmaktadır. Ancak böylesi olaylarda insanlar birbirine kenetlenmekte, iyilikte birleşmekte ve böylece kötülükten iyilik ortaya çıkmaktadır. Zira kötülüklerin olmadığı yerde insanlar için iyilik yapma imkânları doğmamakta hatta iyilik sıradanlaşmakta ve bir anlamı dahi kalmamaktadır. Nasıl ki savaşlar olmasa cesaret erdeminin, kahramanlar ve kahramanlıkların; hastalıklar olmasa sağlık ve sıhhatin bir anlam ve kıymeti olmayacaksa, kötülük olmadığında da iyiliğin bir anlam ve kıymeti olmayacaktır. Buradan hareketle, “kötülük vardır, o halde, Tanrı yoktur” peşin yargısı yerine, bilakis kötülüğü iyiliğin gerekliliğini ortaya koyan, pekiştiren ve temellendiren bir argüman olarak görmek mümkündür (Cevizci, 2007, s. 259-260).

Üçüncü ve son çözüm başlığımız ise “sanatsal analogi” düşüncesini merkeze almaktadır. Bu paradigmaya göre, bir müzik eseri tam bir uyum haline ulaşmadan önce nice uyumsuz notalardan oluşmaktadır. Aynı şekilde bizlere mükemmel görünen bir ressamın tablosunun içinde de gölgeler ve karanlıklar bulunmaktadır. Bu iki örnekte açıkça görüldüğü gibi kısmi uyumsuzlukların olması bir eseri kötü kılmaz. Aynı şekilde dünyada da kötülüklerin olması iyilikleri yok saymaz ve geçersiz kılamaz. Bir bütün olarak düşünüldüğünde dünya iyidir (Cevizci, 2007, s. 259-260).

Sonuç olarak, “teodise” kavramı Tanrı’nın varlığına inanan filozofların Tanrı’yı temize çıkarma arayışından ibarettir. Tanrı’nın bu dünyayı kadir-i mutlak bir güç ile yaratmış olduğu açıktır. Ancak Tanrı’nın bu sıfatlara sahip olması dünyada hiçbir kötülüğün olmayacağı ve Tanrı’nın bütün kötülüklerle bizatihi olarak hemen ve derhal müdahale edeceği anlamı da taşımaz. Çünkü Tanrı’nın sonsuz bilgisiyle bildiği ama bizim sınırlı bilgimiz ile kavrama imkânımızın bulunmadığı birçok husus söz konusu olabilir. Nitekim gündelik hayatta sürekli deneyimlediğimiz; önce kötülük sanıp üzöldüğümüz birçok olayın aslında sonrasında bizim için ne büyük bir iyilik ve nimet olduğunu defaatle müşahade etmekteyiz. Nimet sandığımız nice durumların da sonraları altından kalkılması mümkün olmayan nice külfetlere dönüştüğünü kendimizde ve yakın çevremizde sürekli gözlemlemekteyiz. Bu genel

değerlendirmenin ardından teodiseler hakkındaki değerlendirmelere geçebiliriz. Teodiseler meselesini içeren bu bölümde, Batı'daki teodise çalışmaları dört başlık altında değerlendirme konusu yapılırken, Doğu'daki (İslam düşünce geleneğinde) teodise faaliyetleri ise üç başlık altında ele alınacaktır.

2.1.Batı Düşüncesinde Kötülük Anlayışı ve Teodiseler

Kötülük sorunu insanlık tarihi boyunca ele alınan problemlerden biridir. Batı dünyası da bu probleme kayıtsız kalmayıp birçok çözüm önerileri ve savunular ileri sürmüştür. Kötülük sorunu ile ilgilenen ve bu soruna çözüm arayanlardan birisi de hiç şüphesiz ki Leibniz'dir. O bu soruna kötülüğün realitesini kabul etmeyip "kötülük iyiliğin yoksunluğudur" diyerek çözüm üretmeye çalışmıştır (Cevizci, 1999, s. 840). Ancak günümüzde kötülük sorunu ve bu soruna cevap niteliğinde üretilen teodiselere duyulan ihtiyaç halen güncelliğini korumaktadır. Kötülük sorunu Batı ve İslâm düşüncesinde birbirlerinden farklı bir bakış açısıyla ele alınmıştır. Batı düşüncesinde bu sorunun çıkış noktası teolojik kaynaklıdır. Çünkü Örneğin Batı düşüncesinde "ilk günah doktrini" (original sin/ peccatum originale) anlayışı vardır. Bu anlayışa göre ilk insan olarak kabul edilen Hz. Adem'in yasaklı meyveyi yemesinden kaynaklı olarak doğan her çocuk günahkâr olarak doğmaktadır. Günahkâr olarak doğmaksa bir kötülük örneğidir. Yeni doğan çocuklar bu günahtan ancak vaftiz edilerek kurtulurlar. Bu günahın kefareti de Hz. İsa'nın çarmıha gerilerek ödediği inanişine sahiptirler. Bu inanç ise Batı düşünce sisteminde kötülük anlayışına bakışın çerçevesini belirlemiştir. İslam düşünce geleneğinde ise böyle bir anlayışa rastlanmaz (Hemşinli & Kaplan, 2021, s. 8).

Kötülük sorunu monist (Tek Tanrıcı) olan İslam, Hristiyanlık ve Yahudilik dinlerinde ele alınan önemli konular arasında yer alır. Bu dinlerde mantıksal açıdan kötülük sorunu

1-Tanrı ne hep-iyidir ne hep- güçlüdür (buna Tanrı denilemeyeceği gerekçesiyle genelde dışlanan bir seçenek);

2- Tanrı hep-iyidir, fakat hep-güçlü değildir;

3- Tanrı hep-güçlüdür, fakat hep-iyi değildir;

4- Tanrı hem hep-iyidir hem hep-güçlüdür" şeklinde dört görüş etrafında incelenmektedir. Monist dinlerde benimsenen seçenek ise genellikle dördüncü seçenektir. Bu bağlamda kötülük probleminin çözümüne yönelik birçok teodise üretilmiştir. Bu teodiseleri temel tezleri itibariyle maddeler halinde şöyle sıralamak mümkündür:

1- Kötülük, daha büyük iyilikler için bir zorunluluktur.

- 2- İyi bir evrenin yaratılması için kötülüğün yan ürün olarak varlığı zorunluluktur.
- 3- Kötülük olarak hissedilen durumların gerçek bir varlığı yoktur.
- 4- Evren'in kendisi kusurludur. Tanrı evreni kusursuzluğa yönlendirir.
- 5- Kötülük sorunu anlamlandırılmaz.
- 6- Tanrı, kötülüğü insani anlayışımızdan saklayarak sır konumuna yükseltmiştir.
- 7- Yaşanan acı ve kötülükler insanı eğitecek ve olgunlaştıracak bir araç niteliğindedir.
- 8- İnsanın işlediği günahlardan dolayı kötülükler ve acı durumlar ceza olarak verilir.
- 9- Kötülükler özgür iradenin bir sonucudur. İnsanın yapıp-etmelerinden kaynaklanmaktadır (Russel, 2000, s. 13-14).

Kötülük problemine buna benzer daha nice çözüm önerileri üretilmeye çalışılmış olsa da sorunun tam anlamıyla çözüldüğünü savlamak elbette ki mümkün değildir. Problemin varlığı bu nedenle günümüzde de güncelliğini bütün şiddetiyle korumaktadır. Kötülük iddiaları karşısında üretilen bütün çözüm önerilerini ele almak tezimizin sınırlarını aşabilir. Bu nedenle öncelikle din felsefesi alanında öne çıkan teodise literatürünü esas aldığımızı belirtmemiz gerekmektedir. Bunu da Batı düşüncesi ve İslam düşüncesi şeklinde ikiye ayırarak ele almayı planlamıştık. Bu bölümde öncelikle Batı düşünce geleneğinde şöhret bulmuş olan kötülük anlayışı ve teodiseler ele alınacaktır. Bu bağlamda konu Augustine'ci Teodise, İreneaus'cu Teodise, Özgür İrade Savunusu ve Süreç Teodisesi olmak üzere dört başlık üzerinden değerlendirilecektir.

2.1.1. Augustine'ci Teodise

Batı Hristiyan düşünce tarihinde teodise kavramına bakıldığında akla gelen ilk kişi Augustine olmuştur. Kötülük problemi ile hayatı boyunca uğraşan Augustine, düşünceleri Hristiyan düşünürlerin birçoğu tarafından takip edilmiş öncü bir isimdir. Augustine teodisesinin ana konusunu Hristiyanlığın Düşüş doktrini⁸ (doctrine of descent) oluşturmaktadır. Ahlaki kötülük konusunda bu yaklaşım; Tanrı'nın insanı günahsız yarattığını ve onu kötülüklerin olmadığı bir dünyaya getirdiğini ifade etmektedir. İnsana Tanrı tarafından özgürlük verilmiştir. Ancak insan bu özgürlüğü bilerek ve isteyerek kötüye kullanıp günaha düşmüş ve Tanrı'dan

⁸ Tanrı âlemi özgür istenciyle yaratmıştır. İnsanı da özgür bir şekilde yaratan Tanrı, ilk insan olarak ise Adem'i yaratmıştır. Âdem kibri ve kendi iradesiyle bu özgür oluşu kötü yönde kullanarak "günah" işlemiştir. Bu durum Hristiyanlıkta Adem'in düşüşü olarak ifade edilir. Bu "düşme" sonucunda insanlar kalıtsal olarak Adem'in günahına bulanmıştır. İnsana Tanrı tarafından verilen istenç bu 'düşme' yüzünden kötüye yönelim sağlamıştır (Gökberk, 1985, s. 155).

uzaklaşmıştır. Augustine'e göre bazı insanlar Tanrı'nın lütfu ile bu günden kurtulacak, bazıları ise cezaya çarptırılacaktır. Ancak burada esas olan Tanrı'nın mutlak adaleti ve iyiliğinin gerçekleşeceği vurgusudur (Yaran, 2021, s. 16-17).

Aziz Augustinus yılları arasında yaşamış Hristiyan bir düşündürdür. Ona göre Tanrı mükemmel bir varlıktır. Sonradan yaratılan hiçbir varlık o mükemmelliğe erişemez. Tanrı bu dünyayı bir hiçlikten ve özgür eylem sonucu meydana getirmiştir. Dünya da var olan her şey varlığını, yaratma istenci olan Tanrı'ya borçludur. Nitekim madde de varlığını Tanrı'ya borçludur. Tanrı kötü olan hiçbir şeyi yaratmayacağı için madde de kötü değildir. Yaratıcı kaynaklı "yaratma istenci" kötülüğe neden olamaz. Dolayısıyla bu istençten kötü madde veya kötü bir durum çıkmayacaktır. Augustinus'a göre kötülüğün nedeni maddi var oluş değildir (Cevizci, 2007, s. 86). Augustinuscu teodise geleneği, bütün kötülüklerin kaynağını metafiziksel kötülük olarak görmektedir (Çınar, 2005, s. 164).

Augustinus'a göre Tanrı mutlak iyi olan bir yaratıcıdır. Tanrı'nın mutlak iyi oluşundan kötülük sudur etmiş olamaz. Kötülük ancak iyiliğin yokluğu veya mahlûkattaki eksiklikten kaynaklanmaktadır. Kısacası "kötülük, iyiliğin yokluğudur." Kötülük, özünde iyi olan ama iradesini ve seçimlerini kötü yönde kullanan insandan kaynaklanmaktadır. Ayrıca insanın kötülük olarak gördüğü birçok şey Tanrı'nın tezgâhında ölçünün, düzenin ve uyumun bir parçası olabilir (Peterson vd., 2013, s. 368). Ona göre doğadaki kötülükler, düzensizlikler veya bozulmalar Tanrı tarafından ortaya çıkan durumlar değildir. Bu gibi durumlar özünde iyi olan "şey" in yanlış kullanıldığının göstergesidir. Augustinus, örnek olarak ise körlüğü vermektedir. Ona göre körlük bir "şey" değildir. Söz konusu tek şey, kendi içinde iyi olan gözdür; körlüğün kötülüğü, gözün düzgün çalışmamasından kaynaklanmaktadır. Bu spesifik örnekten bu ilkeyi genelleştiren Augustine, kötülüğün her zaman kendi içinde iyi olan bir şeyin arızalanmasından oluştuğunu savunmaktadır (Hick, 1990, s. 42). Augustinus'a göre evrende kötü sayılabilecek bir durum söz konusu değildir. Kötü gibi görünen durumlar başka şeylerle uyum sağlamadığı için kötü gibi gözükabilirler. Halbuki bu kötü durumlar başka şeylerle de uyum sağlayabilir ve aslında özünde iyilik teşkil edebilir (Peterson vd., 2013, s. 369). Bu duruma bir örnek vererek açıklarsak daha anlaşılır olacağı kanaatindeyim. Yağmurun yağması rahmettir, zenginliktir ve iyi bir durumdur. Ancak ekinleri için sıcaklık bekleyen ve yağmur beklemeyen bir çiftçi için yağmurun yağması elbette kötülük olarak algılanacaktır. Ancak burada ortaya çıkan kötülük, aslında beklentiler arasındaki uyumsuzluktan başka bir şey değildir. Başka bir açıdan bakacak olursak, elma bahçesi olan ve bol su isteyen bir çiftçi için yağmurun yağması ise rahmet olarak

nitelenebilecek paha biçilemez bir iyiliktir. Bu örnekte yağmurun yağması ise aslında konjonktürel durumlar arası uyumu sağladığı için doğal olarak iyilik olarak karşılanacaktır.

Toparlayacak olursak kısacası Augustinus'a göre insanların başlarına gelen kötülükler özgür irade sonucudur ve insanın kendi seçimlerinden kaynaklanmaktadır. Ayrıca kötülükler bu dünya düzeninin dışına çıkmak isteyenleri uyuma zorlayıcı bir güç olarak düzenin önemli bir parçasını teşkil etmektedir.

2.1.2. Özgür İrade Teodisesi

Özgür irade veya özgürlük, kişinin kendi kendisini belirleyebilmesi ve yönetebilmesi durumudur. Bireyin kendisini dış baskılardan, etkilerden ve zorlamalardan kurtararak ideallerine yönelmesi halidir. Kişinin, dış etkenlere göre değil de kendi isteklerine göre davranış sergilemesi yetisidir. “Ahlaki öznenin, kendi tercihlerine, akla dayalı kararlarına, iradesinin buyruklarına göre eyleyebilmesi” yetkinliğidir (Cevizci, 1999, s. 667).

O halde özgür irade sahibi olan varlıklar doğrunun yanında yanlışı, güzelin yanında çirkinini, sevabın yanında günahı seçebilme hüviyetine sahip olabileceği gibi iyinin yanında kötüyü de seçebilme özgürlüğüne sahiptir. Dolayısıyla iyilik yönünü geliştirip özgürlüğünü iyilik yapmada kullanabilen bir irade olabileceği gibi, kötülük yönünü geliştirerek özgürlüğünü kötülük yapmada kullanan bir irade de olabilir (Yaran, 2012, s. 140). “Özgür” olmanın temelinde iradeyi istediğin yönde kullanabilmek vardır. Bu özgürlük hali ahlaki kötülüğe zemin hazırlamaktadır (Acar, 2019, s. 205).

Özgür irade savunusunu ilk olarak Augustinus dile getirse de sistemleştiren Alvin Plantinga olmuştur. Bu teodise, insan kaynaklı ahlaki kötülüklere karşı bir cevap üretme amacı taşımaktadır. Bu savunu mutlak güç sahibi bir Tanrı'nın tüm kötülükleri önlemek zorunda olmadığı temel iddiası üzerine kuruludur. Kötülüğün kaynağını “özgürlük” ve “irade” ekseninde açıklamaya çalışır (Acar, 2019, s. 205). Plantinga'ya göre hür irade savunusu olarak da isimlendirilen bu teodise en kısa ifadesiyle, Tanrı'nın kötülüğe izin vermeden gerçekleşmesi mümkün olmayan iyiliklerin bulunmasıdır. Burada iyilikleri değerli kılan kötülük potansiyellerine rağmen tercih edilmiş olmasıdır. Nitekim insanı meleklerden farklı ve üstün kılan bu temel özelliktir (Plantinga, 2002, s. 29).

Özgür irade teodisesi neyi savunmaktadır? İnsan özgür olmak zorundadır derken neyi kastetmektedir? Plantinga'ya göre, bir kimse bir fiili yapmakta hür olabildiği gibi terk etmekte de hür olmalıdır ki ahlaki bir değeri olsun. Eylemi gerçekleştireceğini veya yapamayacağını önceden belirleyen hiçbir koşul ve/veya nedensel zorunluluk olmamalıdır. İnsanın herhangi bir

eylemi yapıp/yapamayacağı yalnızca kendi yetkisinde olmalıdır ki bu tercihinden dolayı sorumlu tutulabilsin. Plantinga “Özgür İrade Teodisesi”nin kısa bir açıklamasını şu şekilde yapmaktadır:

Diğer şartlar eşit olduğunda daha özgür yaratıkları içeren bir dünya, özgürlük içermeyen bir dünyadan daha değerlidir. Tanrı hem özgür varlıklar yaratıp hem de kötülüğü seçme hakkı tanımamış olamaz. Çünkü özgür iradeli bu varlıkları Tanrı sürekli iyiliği tercihe zorlarsa, bu durumda, onlar gerçekten özgür sayılamaz. Doğru olanı kendi öz bilinçleriyle seçmekten aciz robotlara dönüşür. O halde, Tanrı'nın ahlâkî iyiliğe muktedir varlıklar yaratabilmesi için aynı varlıklara ahlâkî kötülük potansiyelini de vermiş olması kaçınılmazdır. İyiliği seçme özgürlüğü demek, aynı zamanda kötülük tercihinde de engel olunmaması demektir (Plantinga, 2002, s. 29-30). Çünkü ahlaki iyilik ancak özgür iradeyle gerçekleşen bir eylemdir. Ancak ve ancak öz bilinç sahibi varlıkların gerçekleştirebileceği bir yeterlilik ve yetkinliktir. Tanrı'nın meleklerle Hz. Adem'e secde edin emrinin temel sebebi insana verilen bu özgür irade yetisidir. Ve bu yetkinlik öylesine değerli bir yetkinliktir ki, bu yetkinliğe sahip olmayan diğer bütün varlıkların ona secdesini yani boyun eğmesini ve emrine verilmesini gerektirir.

Bu savunuyu “ahlaki kötülük” açısından ele alan Plantinga'ya göre, kötülüklerin nedeni, ona kötülük de yapabilme yetisini veren Tanrı değil, iradesini kötüye kullanan insanın bizatihi kendisidir. İnsanın bu yanlış tercihinden dolayı Tanrı sorumlu tutulamaz. Çünkü insan eylemlerinde tamamen özgür bir varlıktır. Tanrı tarafından insana “özgür irade” verilmiş olması kötülük murat edildiği için değildir. Ama insan özgürlüğü kötü yönde kullanmış ve hataya düşmüştür. Ahlaki kötülüğün ortaya çıkış sebebi Tanrı değil yanlış tercih yapan insandır. Özgürlüğün doğal sonucu olarak insan iyiyi de kötüyü de seçebilir. Ancak insanın bu seçeneği kötüye kullanması ne Tanrı'nın mutlak iyiliğine ne de mutlak iradesine bir zarar vermez. Aksi halde Tanrı ahlaki kötülüğü ancak ahlaki iyilik olasılığını ortadan kaldırarak çözebilirdi (Plantinga, 2002, s. 30). Bu da Tanrı'nın insanlık projesi adına tercih ettiği bir durum olarak mümkün görülmemektedir. Çünkü insanlık projesi özgürlük olmaksızın gerçekleştirilmesi mümkün bir proje değildir.

Bu teodise Kur'an-ı Kerim'deki Uhud savaşından bahseden ayetleri çağrıştırmaktadır. Müslümanların düştüğü durumu ifade eden ayetler şöyle demektedir: “*O kendi tarafınızdandır, peygambere itaat etmeyişinizdendir.*” (Al-i İmran, 3/165) Ayetler insanın sorumluluğu kendisinden başkaları üzerine atmasına izin vermemekte, başınıza gelenler kendi eylemlerinizin bir sonucudur demektedir. Kur'an-ı Kerim buradaki yanlışın insan eliyle yani özgür iradesiyle olduğunun altını çizmiştir. Kur'an-ı Kerim bu özgürlüğü imtihanın bir

gerekliliği olarak ifade etmektedir. “*O, hanginizin daha güzel amel yapacağını sınamak için ölümü ve hayatı yaratandır...*” (Mülk, 67/2) ayeti imtihan için özgürlüğün bir gereklilik olduğunu ifade etmektedir. Aksi takdirde özgür olmayan bir insanın imtihan edilmesinden bahsedilmesi de zaten söz konusu olamazdı. “İmtihan” konusu üçüncü bölümde müstakil olarak ele alınacağı için burada sadece bu konuya değinip geçmeyi ve ilgili bölümü işaret etmeyi yeterli görmekteyiz.

Sonuç olarak ahlaki bir eylemin gerçekleşmesi için iyilik ve kötülüğün seçenek olarak sunulduğu bir ortamın yaratılmış olması kaçınılmaz bir gerekliliktir. Tanrı zıt durumları yaratarak denge oluşturmuş ve özgür irade sahibi insan projesi için tercih nizamını ortaya koymuştur. Özgür varlıkların tek bir seçenekle baş başa bırakılması düşünülemez. Çünkü bu özgürlüğün tanımına aykırı bir durumdur. İnsanın böylesi bir ortamda ahlaki açıdan doğru olanı kendi iradesi ile seçmesi yani insan olması mümkün değildir. O halde tam bir özgürlüğün ve dolayısıyla kötülüğün imkân dâhilinde olmadığı bir dünyada insani ve ahlaki bir eylem olan iyiliğin gerçekleşmesi de mümkün değildir.

2.1.3. İrenaeus’cu Teodise

Bu teodise, erken dönem kilise babalarından olan Bishop İrenaeus (M.S.130-202) tarafından ortaya atılmıştır. Bu düşünceyi sistemleştiren, geliştiren ve din felsefesi alanında müstakil bir konu olmasına öncülük eden asıl kişiyse İngiliz din felsefecisi J. Hick olmuştur. Hick’in geliştirdiği bu savunu O’nun söylemiyle “ruh-yapma” teodisesi olarak ün kazanmıştır (Yaran, 2021, s. 98).

İrenaeus’un ortaya attığı bu teodise Augustinus’un geliştirdiği teodiseden bazı yönleriyle ayrılmaktadır. Augustinus’a göre, insan ilk yaratıldığı andan itibaren mükemmel bir şekilde yaratılmıştır. İrenaeus’a göre, Tanrı insanı bazı yeteneklerle bezeyerek mükemmel olma eğiliminde yaratmıştır. İnsan iradesini doğru yönde kullandığında evrimsel gelişimini tamamlayacak ve mükemmel bir varlık haline gelecektir. Mükemmel insan düzeyine ulaşma bir süreci gerektirir hemen oluşmaz. Bu süreç içerisinde de insanın başına kötülükler, ıstıraplar gelebilir. Bu durumlar insanın manevi olgunluğa erişmesi için bir araçtır. İrenaeus’a göre düşe kalka bir iradeyle elde edilmiş bir mükemmellik, bahşedilmiş emeksiz bir mükemmellikten çok daha iyidir (Hick, 1990, s. 44). Çünkü gerçek bir benlik ancak özgürlük ortamında kendini ifade etmeye, serpilmeye ve yaratıcı güçler geliştirmeye başlar.

İrenaeus’a göre eğer erkek ve kadınlar başlangıçta yaşam, güç, iyilik ve bilgi bakımından sonsuz olan Tanrı’nın doğrudan huzurunda yaratılmış olsalardı, yaratıcılarına karşı

gerçek bir özgürlüğe sahip olmaları mümkün değildi. Tamamen kişisel ve ahlaki açıdan özgür varlıklar olmaları için Tanrı'dan uzak bir mesafede yaratılmışlardır. Bu mesafe uzaysal bir mesafe değil, epistemik (bilgi boyutunda) bir mesafedir. Onlar Tanrı'nın ezici ve yok edici bir şekilde belirgin olmadığı fakat Tanrı inancına özgür bir şekilde ulaşabilmenin mümkün olduğu, otonom bir evrende var oldular. İrenaeus'cu teodisenin ahlaki kötülüğün kökeni nedir sorusuna verdiği cevap, “insanlığın Tanrı'dan epistemik bir mesafede yaratılması” olmuştur. Bu mesafe sayesinde insan Tanrı'nın zorlayıcı olmayan mevcudiyetine karşı tam bir özgürlüğe, yetkinliğe ve mesuliyete sahiptir. Ancak böylesi bir özgürlük neticesinde kişi kendini gerçekleştirebilir ve yaptıklarından da sorumlu tutulabilir (Hick, 1990, s. 44-45). Hick'in bu mesafe anlayışı fiziksel bir mesafeyi değil, bilişsel (epistemik) bir mesafeyi ifade etmektedir. Tanrı ile insan arasında söz konusu böylesi bir epistemik mesafenin varoluşu insanın iradesini özgür bir biçimde kullanabilmesi için gerekli bir zorunluluktur. İnsan ancak bu sayede ruhunu geliştirip gerçekleştirebilir, gerçekleştirdiği düzeyde de kötülüklerden kendi iradesiyle uzak kalabilir.

Kötülük probleminde “Kişilik/ruh yapımı teodisesi” başlığında epistemik mesafe anlayışıyla çözüm üretmeye çalışan Hick'e göre Tanrı kendi kendini sınırlayarak insana özgürlük vermiş ve seçim hakkı sunmuştur. Tanrı'nın kendini sınırlaması kudretinde bir eksikliğe yol açmaz. Bilakis Tanrı'nın kendi arzusu olan bu sınırlama “gönüllü” bir sınırlamadır. Bu sınırlama sayesinde insan hareket alanı bulmakta özgür seçimler yapabilmektedir. Dolayısıyla bu teodise özgürlüğünü kötü yönde kullanan insanı ahlaki açıdan sorumlu tutarak kötülük problemini açıklamaya çalışmaktadır (Gökhan, 2016, s. 29).

J. Hick'e göre insan, Tanrı tarafından bilgi ve ruhsal açıdan kusurlu ama gelişimini sağlayacak potansiyelde yaratılmıştır. Bu yaklaşıma göre insanın ruhsal açıdan olgunlaşması ve ahlaki açıdan gelişmesi için kötülük gereklidir. İnsanın kötülüğün olduğu bir ortamda iradesini kullanarak ahlaki olana yönelmesi zor ama daha değerlidir. Bu sayede insan ahlaki açıdan gelişim gösterecek ve ruhsal bir olgunluğa erişecektir. İnsanın bu özgür alanı bulması için de Tanrı ile arasında bilgisel bir boşluğun olması gerekir. Aksi takdirde insan otonom varlık seviyesine ulaşamaz.

İnsanın “ruh yapma diyarı”⁹ olan dünyada gelişimi “asli günaha” düşmekle başlamaktadır. İnsanın bu hataya düşmesi gelişimini başlatması açısından bir zorunluluktur. İnsan özgürlüğüne ancak bu yolla kavuşabilir. Aksi halde şahsiyetini oluşturamaz yetişkinliğe erişemez (Acar, 2019, s. 206). Hick'e göre dünya kötülüğün, acının ve çilenin olmadığı

⁹ Bu ifade ilk olarak şair John Keats (1795-1821) tarafından kardeşlerine yazmış olduğu bir şiirde kullanılmıştır (Topuz, 2021, s. 39). Bu ifadeden anlaşılacağı üzere dünya, “ruh olgunlaştırma yeri” olarak görülebilir.

“cennetten bir bahçe” değildir. Dünya kişilik oluşturma ve kendini gerçekleştirme sahasıdır. (Topuz, 2021, s. 39). Cesaretin ortaya çıkması için tehlikenin, metanetin ortaya çıkması için güçlüğün olması gereklidir. Zevklerle donatılmış acının olmadığı dünyada insan ruhunu ve kişiliğini her yönüyle geliştirme imkânı bulamaz. İnsanın ruhunu gerçekleştirmesi için iyi - kötü her durumu içerisinde barındıran bir dünya şarttır (Yaran, 2021, s. 104). Hick’e göre ruh yapımı ölümden sonraki hayatta dahi devam etmektedir. Şöyle ki kimi durumlarda tehlikeden cesaret, güçlükten metanet doğmamaktadır. Aksine tehlikeler veya güçlükler daha zor durumlara; şahsiyet çözümlerine yol açabilmektedir. O halde, dünya üzerindeki ruh yapma amacı daha da öteye götürülerek dünya hayatının sonrasında da devam etmelidir (Yaran, 2021, s. 108). Hick’in bu yaklaşımı dinlerin öte dünya, cennet ve cehennem inançlarına rasyonel bir argüman ve mantıksal gerekçe sunar niteliktedir.

2.1.4. Süreç Teodisesi

Süreç teodisesi süreç felsefesinden esinlenmekte ve çıkış noktası olarak ona dayanmaktadır. Arapçada “vetire” İngilizcede “process” Fransızcada “procês, processus” Almandada “prozess” gibi karşılıklara gelen süreç kavramı (Cevizci, 1999, s. 810) “Bir fenomenin düzenli olarak, artarda değişimi, başka bir fenomene geçmesi” anlamında ilişki ve tüketilemeyen bir süreci ifade etmektedir (Çalışlar, 1991, s. 449).

Süreç teodisesi anlayışından bahseden ilk kişi David Ray Griffin (1939-2022) olsa da başlıca savunucuları Alfred Nort Whitehead (1861-1947), Charles Hartshorne (1897-2000) ve onları takip edenlerdir. Bu anlayışa göre Tanrı’nın tabiatı “çift kutuplu” dur. Biri aslî olan, değişim göstermeyen, sabit olan tabiatı diğeri ise oluşan, değişim gösteren ve sürengelik gösteren tabiatıdır. İkinci tabiatı Tanrı ile birlikte insan ve evrende dönüşüm halindedir. Bu evrimleşme sürecinde Tanrı’nın evren üzerinde mutlak bir gücü yoktur. Varlıklar Tanrı’nın emirlerine boyun eğmek zorunda değildir ve bundan dolayıdır ki âlemde kötülükler ortaya çıkmaktadır (Aydın, 2019, s. 208-214). Whitehead’a göre Tanrı’nın âlemdeki etkileri üzerinde yetki ve gücü sınırlıdır. Bu sınırlı oluş Tanrı’nın iyiliğinin doğal bir sonucudur. Tanrı’nın bütün yönleriyle sınırsız olması düşünülemez. Eğer öyle olsaydı Tanrı iyiliklerde olduğu gibi kötülüklerde de sınırsız olması gerekirdi (Yazoğlu, 2006, s. 139).

Griffin’e göre, süreç teodisesi Tanrı’nın mutlak güç ve kuvvetini sınırlandırmaktadır. Varlığın yoktan var edilmediğini ve daha önce ontolojik olarak var olduklarını kabul eder. Varlıkların da kendilerine göre bir gücü vardır ve bu güç karşısında Tanrı’nın yapıp etmeleri sınırlıdır. Tanrı bu âlemde “zorlayıcı” bir konumda değil, insanları kendi iradelerini kullanma noktasında “ikna edici” bir konumdadır. Bu aslî bir güçsüzlükten dolayı değildir, insanlık

projesinin zorunlu bir gereği olarak, Tanrı kendi kendini sınırlandırmıştır. Bu sınırlandırmadan dolayı da kötülüklerin varlığını Tanrı'ya yükleyemeyiz (Manafov, 2019, s. 79).

Bu teodiseyi savunan filozoflardaki genel düşünce sınırlı bir kudrete sahip Tanrı anlayışıdır. Teizmde Tanrı'nın gücü ve kuvveti tekeldir. Süreççi anlayış Tanrı'nın "sonsuz kudret" anlayışını reddetmektedir. Tanrı âlemdeki en güçlü varlık olabilir ama bütün güçler toplamına da sahip değildir. Tanrı yaratmada tek başına değildir. Zira sınırlı olan varlıkların da gücü vardır. Yaratılan diğer varlıklar da iyi ve kötüyü seçme noktasında bu gücü kullanmalıdır. Tanrı'nın insandaki bu güce müdahalesi cebren değil ancak ikna yoluyla mümkündür (Ak, 2016, s. 25; Yaran, 2021, s. 91). Tanrı burada kullarına yönelik Emr-i bi'l ma'rûf ve nehy-i anil münker yapabilir ki nitekim kitap ve peygamber gönderilmesi bu mahiyettedir. Onları kötülükten uzaklaştırmaya çalışabilir ancak iyiliğe sevk etme noktasında cebir kullanamaz. Aksi takdirde insanın otonomluğu zarar görecektir. Oysa insan yaptığı her fiilden sorumlu olmalı ki kişi gerçek manada insan olabilsin.

İslam dünyasında bu görüşe yakın bir görüş sergileyen düşünür Muhammet İkbâl (1877-1938) olmuştur. Yalnız M. İkbâl, Whitehead gibi yarat/a/mayan, yalnızca ezeli olarak var olan maddeye sadece şekil verip düzenleyebilen klasik Grek Tanrı anlayışını kesinlikle kabul etmez. Evrenin Tanrı tarafından yoktan var edildiğine inanmaktadır (Albayrak, 2001, s. 54). İkbâl, "gelecek, bir imkânlar sahası olarak ilahi hayatta mevcuttur; bir gerçekler sahası olarak değil" anlayışına sahiptir. Eğer ikincisi olsaydı tarih bir fotoğraf makinesinden farksız olacaktı. Eğer öyle olsaydı kâinatın başlangıcından bitişine kadar her şey belirginlik kazanacaktı. Zaman sadece bu belirginliği açığa çıkaran bir örtü olacaktı. Yeni olan; "yaratma denilen şey" gerçekleşmemiş olacaktı. Tanrı olmuş bitmiş bir evreni izleyen bir noktada değil, bilakis geleceği, ilahi bir kuvvetle, hikmetle, ilimle inşa eden ve her an yaratışta olan bir kudret konumundadır (Aydın, 2019, s. 180; Taş, 2017, s. 40). Diğer taraftan İbn-i Arabî'nin konu hakkındaki görüşleri de İkbâl ile uyuşmaz. İbn-i Arabî süreççilerin benimsediği Tanrı anlayışını kabul etmez. Çünkü O'na göre Tanrı mutlak kudrete sahiptir; her şeyi dilediğinde yapabilir ve ahlaki normları koyup takipçisi olabilir. Neticesinde ise iyilikleri ödüllendirirken, kötülükleri de cezalandırabilir. Süreççi düşünürlerin aksine Tanrı evreni tam anlamıyla kontrol etmektedir. Tanrı bütün âlemde içkin bir güç olarak her an etkindir. Varlık dünyasında gizli ve görünmez olsa da Tanrı, âlemin bütününe hâkim bir konumdadır (Topuz, 2021, s. 41).

Süreç filozoflarının yaklaşımı Herakleitos'un (M.Ö. 535-475) şu sözünü akıllara getirmektedir: "Evren boyuna akan bir süreçtir, başı sonu olmayan bir değişimdir." Süreç teodisesi yaklaşımı da bu varlık anlayışına paralel bir yaklaşım ortaya koymaktadır. Dünyada

her şey bir değişim ve dönüşüm halindedir. Bu değişim ve dönüşüm iyilik ve kötülükleri de beraberinde getirmektedir. Tanrı'nın gücünü sınırlar görünümü nedeniyle bu anlayış geleneksel İslam düşüncesi içinde pek yer edinmiş bir anlayış değildir. Tek istisna olarak günümüz dünyasında Muhammed İkbal sayılabilir. Süreç filozoflarına göre, Tanrı'nın insana özgür irade vermesi, Tanrı'nın kendi kendisini sınırlandırması anlamı taşımaktadır. Tanrı'nın insana birtakım yetkilerini devri noktasında bu izin veriş Tanrı'nın tanrısallığından bir eksilme olarak anlaşılmalıdır. Tanrı evreni bir değişim ve dönüşüm süreci olarak yaratmış ve bu düzende kendisi de aktif bir şekilde rol oynamaya devam etmektedir. Yalnızca kendisine mahsus bir yetki olan özgür iradeden insana pay verip seçim hakkı tanınması, Tanrı'nın insana sunduğu en üst düzey imkândır; adeta tanrısal bir kredidir. Ancak eğer böyle olmasaydı insan da sadece kendisine verilen görevleri yerine getirmekle mesul olmaktan öte bir sorumlulukları bulunmayan, adeta robotlardan farksız olan melekler gibi olurdu. Oysa Tanrı'nın insanlık projesi, diğer yaratılış projelerinden tamamen farklı ve üst düzey bir projedir. Bu üst düzeylik nedeniyle de meleklerin secdesi istenmektedir. İnsan bu süreçte acılar çekebilir, kötü durumlara düşebilir ancak bu durum özgür iradenin yetkinleşebilmesinin zorunlu bir sonucudur; insanlık projesi dediğimiz tamamen farklı karakteristiğe sahip bir türün varlık ve hikmet sebebidir. Doğası gereği bu türün cüzî de olsa bir irade sahibi olması nedeniyle olumsuzluk egemen bir dünyadır. Dolayısıyla bu olumsal dünyada süreç henüz devam ederken tam olarak anlaşılması pek mümkün değildir; “Kabuğun acılığından yakınanlar, içinin tadına varamamış olanlardır” (Eckhart, 2021, s. 127) metaforunun da refere ettiği gibi, doğum süreci henüz tamamlanmadan nihai ve sağlıklı bir değerlendirme, bu projenin kendi özgün doğası gereği mümkün değildir.

2.2. İslam Düşüncesinde Kötülük Anlayışı ve Teodiseler

İslam düşüncesinde kötülük meselesi kadim düşünürler tarafından da ele alınmıştır. Ancak konunun ele alınışı daha çok Kelam ve Tasavvuf alanında olmuştur. Kelam alanında bu problem “şer” kavramıyla ifade edilmiştir (Cebeci, 2021, s. 2). Kötülük problemi her ne kadar Kelam ve Tasavvuf alanında ön plana çıkarılan bir konu gibi gözükse de her bir bilim alanının temelini oluşturan Kur'an-ı Kerim bağlamında müstakil olarak ele alınmasının da problemin çözümüne katkı sağlayacağı inkar olunamaz (Hemşinli & Kaplan, 2021, s. 8-9).

Kötülük problemi teistik bir problem olmakla birlikte kötülükler insanı olgunlaştıran araçlardan ibaret olabilir. Bu nedenle kimi düşünürler kötülüğün Tanrı'nın bir uyarı sistemi, adeta sopası olduğunu savunmuştur. Ateizm ise bu hususu, kendisine çıkış noktası olarak görmekte ve teizmin aleyhinde kullanmak istemektedir. “Eğer her şeyi bilen, her şeye gücü yeten bir Tanrı varsa yeryüzündeki bu kadar kötülük nereden geldi?” sorusu, sorunun temelini

teşkil etmektedir. (Aydın, 2019, s. 223-224) Batılı birçok yazar, Musevilik ve Hıristiyanlığın aksine İslam'ın bu sorunla yeteri kadar ilgilenmediği düşüncesine sahiptir (Watt, 1979, s. 5). Oysa bu kanaatin aksine İslam düşünce tarihinde kötülük problemi her yönüyle ele alınmış ve tartışılmış bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır (Aydın, 2019, s. 160). Bu nedenle biz İslam düşüncesinde kötülük problemini Kindi (801-873), Farabi (872-950), İbn-i Sina ve Gazali gibi klasik dönem filozofların düşünceleri bağlamında ele almayı düşünmekteyiz.

Kindi, kötülüğü nefis ve beden açısından ele almaktadır. O'na göre cevherini yaratıcıdan alan nefis basit ama şerefli/yetkin bir yöne sahiptir. Nasıl ki güneş ışığı güneşten geliyorsa nefisteki bu yetkinlikte kaynağını Tanrı'dan almaktadır. Bu bağlamda nefis araz oluşu yönüyle cisimden bağımsız ve ona aykırıdır. Cevheri yönden ise bir yönüyle ruhani bir yönüyle ilahi kaynaklıdır. Ontolojik açıdan nefis, bedenden üstün yaratılmıştır. Beden olumsuz niteliklerle donatılmışken, nefis bu olumsuzluklara “dur” diyen güçtür. Örneğin öfke gücü insanı ele geçirdiğinde, onun kötü eylemler yapmasına neden olabilir. Nefis burada devreye girerek tıpkı kızgın bir atı dizginleyen süvari misali öfkeye mani olur. Bedenin öfke gücüne kendini kaptırmamasını sağlayarak kötülük yapmasına engel olur. Kısacası ona göre kötülük nefis kaynaklı değil beden kaynaklıdır (Karakaya, 2018, s. 112). Ebû Bekir Er-Razi'nin (M.S. 865-925) düşüncesine göre de insanın ölümle son bulan bu âlemde haz ve eğlence için kötülüğü seçmesi, dolayısıyla hazzın ve eğlencenin sonsuz olacağı ahiret âlemini terk etmesi anlamsızdır. Nefis (ruh) âlemindeki yükselmeyi engelleyen bedeni hazlardan uzak durmak gerekir (Razi, 2016, s. 202). Sonuç olarak insan nefisini beden hapisanesinden kurtararak kötülükten uzaklaşır ve kemale ermeye çalışır.

Farabi kötülüğe “sudur nazariyesi” (Her şey Bir'den hiçbir güçlük olmaksızın tam bir nizam içerisinde ve nasıl olması gerekiyorsa öylece ortaya çıkmasıdır) penceresinden optimist (iyimser) bakış açısıyla yaklaşmaktadır. Bu sudur oluş, ilahi nizama uygun ve haliyle “adaletli” bir yapıdadır. “Bir” den sudur eden şeylerde eksiklik ve kusur yoktur. Farabi'ye göre âlemde yaratılan ve “aslolan şey” hayır ve düzendir. Hiçbir şey malayani değildir (Aydın, 2019, s. 160-161). Ona göre yaratılan şeyler hikmet nazariyesi doğrultusunda yaratılmıştır. En küçük maddenin (atom) bile “Bir”den sudur ettiği düşünülürse hiçbir şey anlamsız değildir. Kötülüğün dahi bir anlamı ve hikmeti vardır. Ancak kötülüğün “şeylere” etkisi arızîdir. Yani kötülük âlemde “salt halde” bulunmaz. Kötülük ilahi düzen ve nizama hizmet etmektedir. Çünkü ona göre, kötülüğün olmaması halinde iyiliği anlamamız mümkün değildir. Burada kötülük düzeni tamamlayan bir unsurdur (Kaya, 2003, s. 126). Farabi fiziki kötülüğü bu şekilde izah etmektedir.

Farabi'ye göre ahlaki kötülük insanın iradesini kötü yönde kullanmasıyla oluşur. Allah insana akletme ve düşünme melekesi vermiştir. Akıl ve düşünme yetisi ancak özgür irade sahibi bir varlık olan insanda anlamlıdır. İnsanlar özgür iradelerini doğru yönde kullandıklarında iyilikler ortaya çıkmaktadır. Aksi yönde kullandıklarında ise kötülük ortaya çıkmaktadır. Bu durum ise doğal olarak ahlaki kötülükleri meydana getirmektedir (Tokgöz, 2021, s. 24). Kısacası Farabi'ye göre kötülüğün çıkış noktası Tanrı olamaz. Tanrı “Bir” olan, ilk çıkış noktasıdır. Bütün varlıklar özü itibari ile Tanrı tarafından yaratılmıştır. Tanrı'nın sudur edişinde bir kötülük yoktur. Kötülük insanın seçimlerine bağlı olarak ahlaki davranışlarında meydana gelen bozulma sonucudur.

Pozitif ilimlerde ve özellikle tıp alanında rakipsiz bir otorite olarak kabul edilen İbn-i Sina, Meşşai geleneğin önde gelen temsilcilerindedir (Keklik, 2012, s. 2), Farabi okulu içerisinde yer alan en ünlü düşünürdür. Farabi ve İbn-i Sina aslında Kindi'nin kurmuş olduğu felsefe geleneğini geliştirip sistemleştirmiştir. Ona göre ahlak felsefesinin en önemli kavramları “hayır ve şer” kavramlarıdır. Kötülüğün varlığı inkâr olunamaz ancak iyiliğe oranla son derece azdır ve varlığı zorunludur.

Tanrı özü salt iyilik olan zorunlu bir varlıktır. Tanrı'dan feyazan/sudur ederek oluşan “mümkün varlıkların imkân niteliği, aynı zamanda onların eksik varlıklar oluşunun da sebebidir” işte dünyadaki kötülük bu eksikliklere karşılık gelmektedir. Bu nedenle âlemin kötülükten uzak olması mümkün değildir. Yaratılan bu âlem bir oluş ve bozulmuş âlemdir. Oluş ve bozulmuş içerisinde kötülüğün olduğu yer ise maddedir. Madde her türlü surete girebilir. Madde alması gereken sureti alamadığı zaman yetkinliğe erişemez. Haliyle bu durum ontolojik anlamda yoksunluğu ve dolayısıyla kötülüğü doğurur. Bir bitkinin yeterince su alamaması, iyi beslenemeyen bir annenin sağlıksız doğum yapması bu duruma örnek verilebilir. Ancak bu gibi doğal olayların maksadı insana kötülük değildir. Ayrıca bu kötülükler bütün insan ırkını etkileyecek derecede sürekli ve kalıcı da değildir. Dolayısıyla az bir zümreyi veya kişiyi etkileyen, iyiliklerin yanında “çok az” bir yer kaplayan bu kötülüklerin varlık planına etkisi yok denecek kadar azdır. Bu kötülüklerin Tanrı tarafından hiç yaratılmaması demek yaratılış âleminin çeşitlilik ve zenginliğinin kısıtlanması demek olurdu ki, bu insanlık için çok daha büyük bir kötülük olurdu. (Durusoy, 1999, s. 328). Sonuç olarak İbn-i Sina'ya göre aslolan iyiliktir ve kötülük arızîdir. Kısacası ona göre Tanrı'nın yarattığı bu düzende kötülüğün tamamen ortadan kaldırılması mantık dışı ve mümkün değildir.

Kötülük sorunu, mutlak anlamda iyi bir Tanrı ile dünyadaki kötülüklerin bağdaştırılıp/bağdaştırılmayacağı probleminden kaynaklanmaktadır. İbn-i Sina ise bu konuda

“Tanrı’nın mutlak manada iyidir” görüşünü savunmaktadır ve bu soruna kayıtsız kalması düşünülemez. İbn-i Sina’ya göre mümkün varlıkları yaratan (vâcibü’l-vücûd olan) zorunlu bir varlık vardır ve bu varlık Tanrı’dan başkası değildir. Tanrı’nın varlığı iyiliğe dayandığı için o halde varlık da iyidir. İyilik dışında hiçbir şeyin varlığından söz edilemez. Kötülük ise iyiliğin dışında olduğu için kötülüğün aslî varlığı söz konusu değildir. Kötülük sadece mümkün varlıkların iradeleri ve seçimleri doğrultusunda ortaya çıkan bir eksiklik ve yoksunluk durumudur. Kötülüğün mutlak manada varlık bulması ilahi düzene aykırı bir durumdur. “Ayrıca varlıkta kötülüğün iyiliğe üstün gelmesi veya eşit olması da imkânsızdır.” Aksi halde kötülüğün zatî varlık olduğu düşüncesi kabul edilmiş olur (Bircan, 2021, s. 378-379). Kısacası İbn-i Sina’ya göre kötülükler izafidir, kişiden kişiye farklılık göstermektedir. Ona göre yoksunluk veya eksiklik de bir tür kötülüktür. “Hayır” varlıktan türerken “şer” yokluktan türemektedir. Âlemin nizam ve düzeni başı ve sonu hayır ve iyilik olan Tanrı’dan sudur etmiştir. Tanrı bu evreni en mükemmel şekilde yaratmıştır. O’na göre kötülükler bu mükemmelliğe hizmet eden arzılardan ibarettir. Kötülüğün olması iyiliği daha da kıymetli bir hale getirmek içindir. Tanrı’nın iyiliklere nazaran önemsiz sayılabilecek, aslî varlığı olmayan, az bir kötülüğü önlemesi demek büyük iyiliklerden vazgeçmesi demektir. İbn-i Sina’ya göre kötülük gül ağacındaki dikenler gibidir ve diken için gülden vazgeçilmeyeceği gibi gül de dikensiz ol/a/maz. Bu dünyayı anlamlı kılan şey iyilik ve kötülüklerin bir arada bulunmasıdır. Kötülükler eğer daha büyük hayırlara vesile oluyorsa onları da hayır gibi kabul etmek gerekir (Manafov, 2019, s. 167-170). Doğum sancısı çeken annenin doğum sonrasındaki mutluluğu yanında bu sancıların hiç mesabesinde kalması buna güzel bir örnektir.

Gazali’nin kötülük hakkındaki düşüncesi filozoflara nazaran farklılık gösterse de özünde Farabi, Kindi ve İbn-i Sina’dan çok da uzak değildir (Aydın, 2019, s. 161).

“Tufanlar, depremler, yıldırımlar, yırtıcı hayvanlar vs. afetler ve kötülüklerle dünyanın; şehvetler, öfkeler, başka afet ve kötülüklerle insanın nefislerinin dolup taşıdığını görüyoruz. Kötülük ilk varlıktan nasıl çıktı? Bir ölçü ile mi? Yoksa ölçüsüz mü? eğer bir ölçü ile değil ise, bir şey İlk Varlığın meşietinin ve kudretinin dışına çıkmış olur, öyleyse o şey, neyendir? bir ölçü ile ise, kendisi saf hayır olduğu ve kendisinden yalnızca hayır taşıdığı (feyazan) halde nasıl kötülüğü takdir eder?” (Gazali, 2002, s. 230).

Gazali’ye göre, kötülük Allah tarafından izin verilmeden ortaya çıkmış olsa o zaman “O’na rağmen ortaya çıkmış olur” ki bu durum düşünülemez. O halde, Allah’ın belirlemiş olduğu ölçüler dâhilinde izni ile ortaya çıkmıştır. Nitekim Allah’ın “*Öyleyse in oradan! Orada büyüklük taslamak senin haddin değildir. Çık! Artık sen aşağılıklardansın!*” (A’râf, 7/13) diyerek şeytanı kovması, “şeytanın insanların diriltileceği güne kadar Allah’tan müsaade

istememesi” (A’râf, 7/14) bu duruma argüman olarak gösterilebilir. Gazali’ye göre “varlık” salt iyiliktir. Yokluk ise en büyük kötülüktür. Yokluk ve varlık arasındaki tamamlanmamış noksanlıklar kötülükten sayılır. Eksikliklerin giderilmesiyle kötülükler ortadan kalkmakta ve iyiliğe dönüşmektedir (Gazali, 2002, s. 231). O’na göre kötülük, iyiliğin yokluğundan ibaretti ki, idraki insana acı vericidir. İyilik ise olgunluktur ve idrak edilmesi lezzet vericidir.

Gazali’ye göre, Allah ilk nedendir ve O’ndan feyezân eden her şey iyidir. Allah ise kudreti, ilmi ve iradesiyle bu âlemi, mümkün âlemler arasında en iyi, en güzel ve en tam haliyle yaratmıştır. Bu durumu aşamalı bir şekilde anlatan Gazali’ye göre, “yokluktan vücuda çıkan (var olan) her şey” önce “takdir” durağında tasarlanmış bu takdire uygun olarak “icad” durağında var edilmiş ve icattan sonra “tasvir” edilerek güzel hâle getirilmiştir (Koç, 2019, s. 124). Gazali “Leyse fi’l-îmkân ebde’ min-mâ kân” Türkçe ifadesiyle “olmuş olandan daha iyisi mümkün değildir” diyerek âlemin mükemmel oluşunu vurgulamıştır (Aydın, 2019, s. 161-162). Nitekim Kur’an-ı Kerim’de “*Allah yaratmış olduğu her şeyi güzel kılmıştır*” (Secde, 32/7) ayeti güzelliğin varlığın özünde olduğunu vurgulamıştır. Âlemdeki her şey Allah’ın güzelliğinin bir yansıması bir tezahürü özelliğini taşımaktadır (Koç, 2019, s. 82). “*Allah semaların ve arzın nurudur*” (Nûr, 24/35) ayeti güzelliğin Allah’ın nurundan kaynaklandığını belirtmektedir.

Gazali’ye göre insanlar çıkarları doğrultusunda kötülüğü ya da iyiliği tercih etmekte ve belirlemektedir. Bir durum insanın çıkarına uyuyorsa iyi, eğer uymuyorsa kötüdür. Dolayısıyla kötülük Gazali’ye göre de izafi bir durumdadır. Bu durumda “Tanrı neden kötülüklerle müdahale etmiyor?” sorusu anlamsızdır. Çünkü bir insan için iyi olan şey başkası için kötü olabilir. Gazali bu durumu “*Eğer Allah rızka kullarının hepsine bol bol verseydi, yeryüzünde azgınlık ederlerdi*” (Şura, 42/27) ayetine dayanarak insanlar arasında iyilik olarak nitelendirilen zenginliğin bazen belâ olabildiğini örnek vererek açıklamaya çalışmıştır (Türkben, 2009, s. 92-93). Gazali en genel manada kötülükleri,

a) iyiliğin yokluğu olan

b) salt değil arızî olan ve

c) daha büyük iyilikler için zorunlu olan olarak tanımlamıştır (Manafov, 2021, s. 402-403).

Sonuç olarak Gazali’nin düşünce sisteminde kötülük iki farklı açıdan ele alınmaktadır. İlki Allah’ın ilmi, kudreti ve iradesinde herhangi bir noksanlık söz konusu değildir. Doğal olarak da bu haliyle dünya en mükemmel bir şekilde yaratılmıştır. İkincisi ise dünyada kötülük olarak bilinen şeylerin izafi olarak insanın çıkarları doğrultusunda değişkenlik göstermesidir.

2.2.1. Felsefi Teodise

İslam düşünürleri “kötülük problemi” konusunu büyük bir ciddiyetle ele almış ve müstakil bir konu olarak görmüştür. İslam düşünürleri varlıktaki eksiklik ve noksanlıktan kaynaklanan metafiziksel kötülüğü bir kötülük olarak görmemiştir. Onlara göre, hastalıklar, depremler veya kasırgalar sonucunda oluşan doğal/fiziki kötülükler de mutlak anlamda bir kötülük değil, izafi (göreceli) bir kötülüktür. İnsanın iradesinden kaynaklanan ahlaki kötülüğün sorumlusunun ise Tanrı değil, insan olduğunu ileri sürmüşlerdir. İslam düşünürlerine göre, ahlaki ve fiziksel olarak adlandırılan kötülöklere insanlar maruz kalabilir. Eğer insanlar bu kötülöklere sabreder ve metanet gösterirler ise Allah kötöleri ahirette cezalandıracak, mağdurları ise ödüllendirecektir. Böylelikle dünyadaki adaletsiz durumun mutlaka telafi edileceğini savunmuşlardır (Taş, 2021, s. 83).

Bu bölümde İslam felsefesi geleneğinin öncüsü sayılan Kindi’de değinmediğimiz kimi noktalara ve daha önce görüşlerine yer vermediğimiz Yahya b. Habeş b. Emirek es-Sühreverdi (1154-1191) ve Ömer Hayyam’ın (1048-1131) görüşlerine yer vermeyi düşünmekteyiz. İslam felsefesinin özünü “Aristotelesçi” yani “Meşşai” gelenekten aldığı bilinen bir gerçektir. Meşşai ekolünün kurucusu da Kindi kabul edilir. Kindi ile başlayan İslam felsefesi geleneği VIII.-XII. yüzyılları arasında devam etmiş ve bu döneme “Klasik Dönem” adı verilmiştir (Kaya, 2016, s. 31-32). Kindi, insana ait olan sanat ve disiplinler arasında en üstün olarak felsefeyi görmüştür. Felsefeyi, “İnsanın gücü ölçüsünde var olanların hakikatini bilmesidir” şeklinde tanımlamıştır. Kindi, risalelerinde kötülük problemini müstakil olarak ele almamıştır (Taş, 2021, s. 83). Fakat ona göre eşyanın var oluşunun asıl sebebi kendisinde eksiklik, noksanlık, çokluk bulunmayan, mutlak “Bir” olan, “ilk hareket ettirici” ve “ilk sebep” olan Allah’tır (Kaya, 2016, s. 102). Ona göre Tanrı âlemi hareket ettiren ilk Muharrik’tir.

İlk ve Orta Çağ felsefesinde “âlem” ikiye ayrılmıştır. Bunlardan ilki oluş ve bozulma uğramayan (uzaya serpilmiş olarak hareket eden) mükemmel varlıkların bulunduğu “ay üstü âlemi”dir. İkincisi ise oluş ve bozulmaların, kötülüklerin ve felaketlerin meydana geldiği “ay altı âlemi”dir (Kaya, 2016, s. 106). Kindi’ye göre bu iki âlemde Tanrı’nın gücü ve kuvveti sayesinde yoktan var edilmiştir. Ay üstü âlemde hareketlerin zıttı yoktur. Çünkü hareketler daireseldir. Bu yüzden bu âlemde bozulma meydana gelmez. Örneğin ayın dünya etrafında veya dünyanın güneş etrafında dönmesi, bir hesaba göre gerçekleşir. Ay altı âlemde ise hareketler doğrusaldır. Maddeler birbirleri ile ilişki halindedir. Bu ilişki içerisinde ise doğal olarak olumsuzluklar, kötülükler ve bozulmalar meydana gelecektir (Şulul, 2015, s. 75). Kindi ay altı âlemde hava, su, toprak ve ateş gibi unsurların barındığını ve bunların sürekli değişip

dönüştüğünü düşünür. Bozulmalar ve kötülükler ay altı âlemde bitkiler, hayvanlar ve insanlar arasında gerçekleşir. Tanrı'nın bu kötülüklerde herhangi sorumluluğu yoktur, sorun tamamen bu varlıkların doğalarından kaynaklanmaktadır (Sunar, 1969, s. 45; Taş, 2021, s. 84).

Ömer Hayyam ise (ö.526/1132) kötülük problemi karşısında hem iyimser hem de kötümser düşünceler beslemiştir. O'na göre acı çekmek sıradan bir olay değildir, büyük bir olgudur. Hayyam kötülüklerle metafizik, etik ve fizik başlıkları altında rubailerinde yer vermektedir;

“Yine O'nunla donatılır düşmanın işi,

Onlara, kusur ve eksiklik yüklenmesi neden?

Ömrün daha ne kadar varlık ve yokluğa erişmekle geçer.

Bu evren fitne ve fesat dolu.

Elde ne gerçeklik ne kesinlik var”

Ömer Hayyam'ın dizelerinden anlaşılacağı üzere bu dünya üzerinde düşmanlık kusur, eksiklik, fitne ve fesat vardır. Bunların yanı sıra acı, hile ve zulüm de baş göstermektedir. Dünya üzerinde kötülüklerin varlıkları sabittir ve evrende aktif bir rol oynadıkları da inkâr olunamaz (Yasa, 2021, s. 411-412). Hayyam, kötülük probleminin nedenselliğini araştırırken rubailerinde acı merkezli “pesimizim” (kötümserlik) ile umut merkezli “optimizim” (iyimserlik) arasında bir paradoksa girerek açıklamaya çalışmıştır. Hayyam'a göre, ahlaki kötülükler ahlaki iyiliklerden sayıca fazladır. Bu ön kabul, onun dünya görüşünü de etkilediği için dünyaya “pesimist” bir nazarla bakmaktadır. Hayyam'a göre, dünya yaratılan dünyaların en kötüsüdür. Şiirlerinde dünyanın fitne ve fesatlarla dolu köhne bir kervansaray ve zulüm yurdu olduğunu belirtmektedir. Hayyam'ın “varlık görüşü, büyük ölçüde, hiçlik eksenslidir.” Ölümü yokluk olarak niteler. Varlığın yapısı gizemlidir ve sırrı çözülemez; insanın bu sırrı çözmeye çalışması boşunadır. O'na göre, “hayatın acıları, varlığın hiçliğe doğru gidişi” ve ölümle sonuçlanması kaçınılmaz olan bu dünya karşısında doya doya anı yaşamaktan daha değerli bir şey yoktur (Yasa, Türkmen, 2007, s. 139-140). Sonuç olarak Hayyam, kötülüklerin ve acının varlığı karşısında optimist-pesimist dikotomisi arasında bir parodoksta sıkışıp kalmıştır. O'na göre acı ve kötülüğün varlığını anlamlandırma, varlık üzerine kafa yorma ve düşünme gereksiz bir çabadan ibarettir.

İslam düşünce tarihinin önemli simalarından olan Sühreverdi, hayatı boyunca birçok eser ortaya koymuş ve bu eserler arasında eskatolojiden, teolojiye, epistemolojiden ontolojiye

pek çok felsefi meseleye temas etmiştir (Kaya, 2016, s. 403). Sühreverdi, İslam dünyasında çetrefilli meselelerden olan kötülük sorununu müstakil bir konu olarak değil ikincil bir mesele olarak ele almıştır. Bu nedenle, onun kötülük meselesine dair bir eseri yoktur. Konu hakkındaki düşünceleri İshrakî geleneği etkilemiş olsa da sonrasında ekolün de bu meseleye yönelimi zayıf kalmıştır (Kaplan, 2021, s. 421).

Sühreverdi'nin varlık düşüncesinin merkezinde “nur” kavramı vardır. Dolayısıyla kötülük sorununa bakış açısını anlamak için O'nun “nur” kavramına yüklediği anlamı bilmek önemlidir. O'na göre, her şey nur merkezlidir. Nur apaçık bir yapıda olduğundan tarif edilmesi mümkün değildir. Tarifi mümkün olmasa da hakikati bilinebilir. Nurun kendine öz bir hakikati vardır; “Mesela insan özünü düşündüğünde iç organlarından habersizdir. Öz bilinç ise daimidir. Daimi bilinen, habersiz olunan şeyin kendisi olamaz. Şu halde özün idraki özden başkasıyla olmaz. Daha açık bir ifadeyle insan kendini organları vasıtasıyla değil, bilakis doğrudan bilir” (Kaya, 2016, s. 410).

Sühreverdi'ye göre ay üstü âlemde birçok nur vardır. Bir de nurları yaratan, nurların en üstünde konumlanmış, zorunlu varlık olan “nurların nuru” vardır. Bütün nurlar ontolojik açıdan nurların nuruna muhtaçtır. Ona karşı direnemezler, hükmedemezler, üstünlük ve yetkinlik kuramazlar (Corbin, 1994, ss. 362-365). Sühreverdî, “birden çok ortaya nasıl çıkar?” sorusuna “nurların nurundan” yetkinlik bakımından sınırlı, O'na muhtaç ve nurunu ondan alan “büyük nur” sudur edebilir şeklinde cevap vermiştir. Ortaya çıkan “büyük nur” kendini bilir ve “nurların nuruna” muhtaçlığını kabul eder. “Büyük nurdan hem diğer soyut nurlar hem de semavî cisimler sadır olur” böylelikle ay- altı âlemde ve semada oluşan cisimlerle sudur süreci devam eder (Kaplan, 2021, s. 426). Sonuç olarak Sühreverdi'nin varlığı kendinden olan, var olması için bir varlığa muhtaç olmayan “nurların nuru” olarak isimlendirdiği varlık Tanrı'dır. Tanrı'nın varlığı aynı zamanda zorunludur. O'na göre varlığı zorunlu olan bir varlığın başlangıç noktası yoktur. Bu yönüyle Tanrı “kıdem” sahibidir ve ezeldir. Başlangıçcı olmayan zorunlu varlığın sonu da olmayacağı için Tanrı aynı zaman da “beka” sahibidir.

Sühreverdi'ye göre varlıklar meydana geliş bakımından zorunlu, mümkün, imkânsız şeklinde üç kısma ayrılmaktadır. Meydana gelmek için başka bir varlığa ihtiyaç duyan “şey” mümkün varlık olarak değerlendirilir (Sühreverdi, 2017, s. 24). Sühreverdi'ye göre mümkünler âlemi ikiye ayrılır. İlki akıllar âlemidir. Bu âlem içerisinde kötülük barındırmaz. İkincisi ise içerisinde hayır ve nizamın üstünlük kurduğu fakat az bir kötülüğün de lüzumlu olduğu âlemdir. Sühreverdi'ye göre zorunlu varlığın sudur etmesiyle semavi varlıklar ve cismani varlıklar

oluşturmuştur. Kötülük semavi âlemde değil, cismani varlıkların bulunduğu ay-altı âlemde gerçekleşmektedir (Kaplan, 2021, s. 428).

Sühreverdî'ye göre, kötülüğün bir zatı yoktur. Kötülük, bir eksiklik veya daha da ileriye gidilecek olursa bir yokluktur. Kısacası kötülük “kemalin yokluğu” veya “kemalin eksikliği/noksanlığı” şeklinde tanımlanabilir. Kötülük, arızîdir ve realitesi düşünülemez. Mümkün âlemde kötülük gibi görünen “şey” bizi kemalin yokluğuna götürmüyorsa o şey temelde hayırdır. Kötülülere sebep olabilecek pek çok iyilik vardır. Tanrı'nın bu kötülüklerin ortaya çıkmaması için yokluğu tercih ederek hayrı yaratmaması düşünülemez. Bu durum Tanrı'nın rahmet sıfatına aykırıdır. Az için çoğu terk etmek daha büyük bir kötülüktür. Dolayısıyla, cüzî şerler için küllî hayırlar terk edilemez (Sühreverdî, 2017, s. 27). Tıpkı ateşte olduğu gibi, ateşin birden fazla yararı mevcuttur. Yakıcı özelliğinden dolayıdır ki fakirin elbisesini de yakıp kül edebilir. Burada “ateş bu özellikten yoksun yaratılamaz mıydı?” sorusu fasit bir sorudur. Tanrı burada küllî bir hayır yaratmıştır. Küllî hayır içerisinde az miktarda cüzî şerlerin meydana gelmesi kaçınılmaz bir durumdur (Sühreverdî, 2017, s. 126). Bir doktorun hastasının hayatını kurtarmak için bir uzvu kesmesi, çiftçinin tarlasının tamamının yanmaması için o anda bir kısmını feda etmesi bu duruma örnek verilebilir.

2.2.2. Kelami Teodise

İnsanlar fiillerinde özgür mü? Kötülüğün kaynağı nedir? Kötülük engellenebilir mi? Kötülüğün gerçekliği söz konusu mu? vb. birçok soru felsefe açısından ele alındığı gibi İslam dünyasında Kelam ilmi açıdan da ele alınmıştır. Kelam âlimleri ve mezhepler kötülük sorunu üzerine düşüncelerini dile getirmiştir.

Kötülük meselesi kelam literatüründe daha çok “kubuh” terimiyle ele alınmıştır. Kötülük meselesi Kelam'da en genel şekliyle; tabii kötülükler, cismani kötülükler ve manevi kötülükler olarak üç şekilde tasnif edilmiştir. Tabii kötülükler, varlığın noksan/eksik yaratılmasından kaynaklanmaktadır. Manevi kötülükler, cüz-i iradeden meydana gelen günahlardır. Elem, ıstırap gibi insanın cüz-i iradesiyle ortaya çıkan kötülükler de cismani kötülük olarak ortaya çıkmaktadır (Güzel, 2020, s. 497). Tasnifin detaylarına yer vermek konuyu gereksiz yere uzatacağından, bu başlık altında Mu'tezile, Eş'arî ve Mâtürîdî ekollerinin görüşlerine kısaca değinmekle yetinmeyi uygun görmekteyiz.

Mu'tezile'ye göre hüsün (dünyada övgüye, ahirette de ödüle konu olan güzel davranışlar) ve kubuh (dünyada kınanmayı, ahirette ise cezayı gerektiren çirkin davranışlar) meselesi, adalet kavramı üzerinden değerlendirilir. Mutezile, Allah'ı kötülükten tenzih ederken,

fiillerinin de iyi olduğunu belirtmek ister. Allah tarafından emredilen şeyler özlerinde iyilik taşıırken, Allah tarafından yasaklanan şeyler de özlerinde kötülük taşımaktadır. Burada iyilik ve kötülük arasındaki ayırım işlemini sağlayan akıldır. Akıl var oluşun özünde olan iyi ve kötünün bir kısmını bilebilir (Arslan, 2021, s. 55-57). Ancak Mu'tezile'ye göre akıl da vahiy de fiillere değer biç/e/mez, sadece özlerinde bulunan değeri keşfedip, açığa çıkarır (Arslan, 2021, s. 61). Mu'tezile'ye göre akıl, hüsün ve kubuhu bilme noktasında nesnel bir tavır sergiler. Bu nesnel bakış açısıyla insan akılı, şeriat gelmeden de adaletin, ilmin iyi olduğunu veya zulmün, cehaletin kötü olduğunu bilebilir. Vahiy ise aklın iyi ve kötü dediği durumları desteklemekte ve tavsiye etmektedir.

Mu'tezile, “*Allah, kullarının küfür üzerine olmasına razı olmaz*” (Zümer, 39/7) ayeti gereği Allah, kullarının hüsün denilebilecek iyi fiilleri yapmasına rıza gösterirken, kubuh denilecek kötü fiilleri yapmasına rıza göstermez. Bu yüzden Allah'ın emrettiği her şey mâruf, nehiy ettiği her şey ise kerih görülmüştür. Mu'tezile'ye göre iyi ve kötü olarak nitelendirilen ahlaki davranışlar, insanların özgür iradeleri sonucu bilerek ve isteyerek yapıp/etmelerinden kaynaklanmaktadır. Uyuyan, akıl sağlığından yoksun olan veya özgürlüğü elinden alınan bir kimsenin davranışları iyi veya kötü olarak değerlendirilemez. Bir eylemin iyi veya kötü olarak değerlendirilebilmesi için ölçüt, failin fiili yaparken iradi ve ihtiyari olarak yapıp/yapmamasıdır. Fiil ancak özgür irade sahibi bir fail tarafından ve istenç ile gerçekleşiyorsa bir sorumluluk söz konusudur (Yeşilyurt, 2013, s. 100). Sonuç olarak Allah'ın iradesinden kötülük çıkmaz. Kötülük insanın iradesinden kaynaklanmaktadır. İyi ve kötü olarak nitelendirilen bu durumların varlığı akıl ile bilinebilir.

Eş'ârîler'e göre, güzellik ve çirkinlik kavramları görecelidir. İyilik ve kötülük meselesi ancak Allah'ın vahyi doğrultusunda bilinebilir. Çünkü akıl bu gibi durumları ayırt etme yetisine sahip değildir. Allah dilediğini yapan, fail-i muhtar bir konumdur. Bu yüzden Allah, iyilik ve kötülüğü ilahi hüküm ile belirlemektedir. Eş'ârîler'e göre iyilik ve kötülük Allah'ın takdiri ve kazası ile oluşur. Kul ise bu takdire iyisiyle kötüsüyle iman eder. Çünkü kul, Allah'ın dilemesi haricinde kendisi için iyiyi veya kötüyü yaratamaz (Güzel, 2020, s. 501). Eş'ârîler'e göre kul için en hayırlı olan budur. Tanrı bu âlemde mutlak bir otorite konumdur. Tanrı her şeyi yaratmış ve insanın hizmetine sunmuştur. İnsanın bu duruma boyun eğmesi ve kabullenmesi gerekir.

Eş'ârîler daha çok ahlâkî kötülük üzerinde durmaktadır. Onlara göre, her ne kadar iyilik ve kötülüklerin muhatabı insan olsa da iyiliği ve kötülüğü yaratan hakiki fail Allah'tır. “*Onlara bir iyilik geldiği zaman bu Allah katındandır derler ve eğer bir kötülük isabet ederse bu senin*

yüzündendir derler. De ki hepsi Allah katındandır” (Nisa, 4/78-79) ayetiyle bu görüşlerini temellendirirler. Kulun fiilinin faili Allah’tır. Kul fiili kesb (işleyen) edendir, ancak kesbi de yaratan Allah’tır. Eş’ârî düşüncesinde insanın fiili söz konusu değil insanın kesbi söz konusudur. Onların adalet tasavvuruna göre her şeyin maliki Allah’tır. Malik olan Allah mülkünde istediği tasarrufta bulunabilir. Yaratma noktasında özgürdür, Mutezile gibi, Allah’ın her yaratmasında bir hikmet veya maksat aranmasını doğru bulmaz. Çünkü “Allah her yaptığı işi hikmetli yapar” demek hikmeti Allah’a vacip kılmak demektir. Onlara göre, bu durum Allah’ın kadir-i mutlak oluşuna ters düşer. Eş’ârîler’e göre faydalı olsun olmasın Allah’tan gelen her şey iyidir, kötü olarak nitelendirilmesi düşünülemez (Keskin, 2021, s. 168-170). Eş’ârîler kötülüğü de Allah’ın yarattığını kabul eder. Fakat bu yaratma bir zulüm değildir. Fiiller yaratma esnasında değil, işleyiş (kesb) esnasında değer kazanır. İşleyiş anında insandan sadır olan fillerin iyi veya kötü olarak anlam kazanması, Allah’ın koyduğu kurallara uyup/uyumaması ile doğru orantılıdır.

Eş’ârîlere göre iyiliğin, kötülüğün, acının yaratıcısı Allah’tır. Allah, bu durumları yaratmayı kendisi istemiştir. İstemediği bir şeyin yaratıcısı olması mümkün değildir. Onlara göre, iyilik ve kötülük eşyanın aslında zatî olarak bulunmaz. İyilik ve kötülük şeriat tarafından tayin edilmiştir (Manafov, 2009, s. 116).

Filozoflara göre varlıktaki eksiklikten kaynaklanan kötülük metafizik kötülüktür. Maturidi, Allah’ın yaratmasında kötülük yoktur diyerek metafizik kötülük algısına karşı bir tavır sergilemiştir. Deprem, sel, yangın, heyelan gibi doğal afetler veya insandaki sakatlık, akıl yoksunluğu vb. gibi doğuştan gelen eksiklikler fiziki kötülüklerdir. O’na göre, insanın özgür iradesi ve seçimlerinden kaynaklanan acımasızlık, bencillik gibi durumlar sonucu ise ahlaki kötülük oluşmaktadır (Öğük, 2021, s. 204-205). Maturidi kötülüğün varlığını reddetmez. O’na göre insan aklının algıladığı kötülükler arızîdir. Kötülükler zaman ve mekâna göre değişiklik göstererek hayra dönüşebilir. Kötüyü de hayrı da Allah yaratır. Kötülüğü ve iyiliği azlık çokluk noktasında mukayese etmeyen Maturidi’ye göre, kötülüğü mutlak surette Allah’a nispet etmek yanlıştır. Nedeni ise bitmek tükenmek bilmeyen iyilik, güzellik ve nimet arasından kötü olanı cımbızlamak kötü niyetli bir yaklaşımdır (Öğük, 2021, s. 206-207).

Mâtürîdî düşüncesine göre, Allah iyiliği de kötülüğü de kudreti ve ilmi doğrultusunda yaratmıştır. Allah yarattıkları üzerinde mutlak bir tasarrufa sahiptir. O bütün yarattıklarını halden hale sokabilir, yarattıklarına dilediğini yapabilir. “*O yaptığından sorumlu tutulamaz ancak insanlar yapıp etmelerinden sorumludur*” (Enbiyâ, 21/23). Çünkü insanların iyi veya kötü iş yapması imkân dâhilindedir. Ancak Allah, insanları iyiyi kötüden ayırt edebilecek bilinç

sahibi bir varlık olarak yaratmıştır. İnsan akli, kötü davranışı kerih iyi davranışı da hüsün görebilecek bir yetiye sahiptir. Dolayısıyla insan akli; çirkin-güzele, kötüyü-iyiye ve yergiyi-övgüye tercih etmez. Fakat bir şey bir bakımdan hikmet diğer bakımdan sefeh (hikmetsizlik) olabilir. Bir bakımdan zulüm olan, diğer bakımdan adalet olabilir. Buna göre, bir olayın insan tarafından iyi ya da kötü olarak değerlendirilmesi her zaman isabetli olmayabilir (Matüridi, 2014, s. 338-339).

Maturidi düşüncesi, Allah'ın sefeh ve zulümden münezzehe olduğunu belirterek bu durumu iki delille açıklığa kavuşturmuştur:

Birincisi, bu durum akıl bakımından “hem bedîhî (besbelli, apaçık) hem de istîdlâli (kanıtlara dayanarak sonuç çıkarma) çerçevesinde çirkin olmasıdır.” Allah varlık âleminin mutlak hâkimidir. Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi, evrendeki bazı işleyişlerin insana bırakılması ve bundan kaynaklı kötülüğün ortaya çıkması kötülüğün kontrol edilmesini imkânsızlaştırır. Bu durumda birçok şey Tanrı'nın iradesi dışında gerçekleşeceği gibi hükümleraltında da istenmeyen durumlar ortaya çıkabilir ve murad edilmeyen durumların engellenmesi zorlaşır. Böylesi bir Tanrı'ya karşı ise insan kendini güvende hissedemez. Allah'ın bu kısıtlı konumda insana vaadini yerine getirmesi imkânsızdır. Bu yüzden bütün güç ve kuvvet Allah'ın elindedir. Maturidi'ye göre Allah'a zulüm nispet edilmesinin ikinci imkânsızlığı ise “zulüm, sefeh ve yalan fiillerin âmili (etken, etmen sebep, faktör) olup bunları işlemeye sevkeden şey ihtiyaç ve bilgisizliktir.” Allah'ın bu gibi durumlardan münezzehe olduğu “*şüphesiz ki Allah bilgili ve kâdirdir*” ayeti ile kanıtlanmıştır. Dolayısıyla Allah'ın bir fiilinde bilgisizlik ve ihtiyaç halinde olması mantık dışı bir durumdur (Matüridi, 2014, s. 336-337).

Maturidi'ye göre, kâinatta var olan hiçbir şey fayda-zarar, iyilik-kötülük, nimet-musibet oluşturması açısından aynı konumda bulunmaz. Aksine kötü olarak nitelendirilen bir durum, başkası için iyi olabilir. Tabiatında bulunan nesnelere konumu bu şekildedir. Tek düze bir yararlılık veya kötülük söz konusu değildir. Yaratıcı hiçbir şeyi tek amaçlı yaratmamıştır (Matüridi, 2014, s. 72). Kâinatta hiçbir şey öz yapısı itibarıyla tamamen iyi veya kötü olarak yaratılmamıştır. Her iyilikte bir kötülük, her kötülükte bir iyilik vardır. Yani zulmetten hayır hayırdan zulmet doğabilir (Matüridi, 2014, s. 87). Bu duruma örnek olarak, ateş verilebilir. Ateşin bedeni yakma özelliği de olmakla birlikte, yemeklerin pişirilmesi için de bu yakıcılığa ihtiyaç vardır. Balıklar suda yaşarken, bir insan suda can verebilir. Burada kötülükler lüzumlu bir hâle bürünmektedir. Sonuç olarak Allah bazı şeyleri insanlar için yasak kılmıştır. Yasaklanan şeyler kötü şeyler olmalı ki yasağın bir anlamı ve hikmeti olsun. Maturidi'ye göre zararlı veya yararlı şeyler ibrete ve öğüde vesiledir. (Öğük, 2021, s. 201-202). “Bir musibet bin

nasihatten yeğdir” atasözü bu manada musibetlerin ibret ve öğüt değerini ifade babında, söz konusu meramı adeta bir çırpıda ifade etme kabiliyetine haizdir.

“*Kim zerre miktarı hayır yapmışsa onu (karşılığını) görür. Kim de zerre miktarı şer işlemişse onu (karşılığını) görür.*” (Zilzal, 99/7-8) ayetlerinden yola çıkan Maturidi’ye göre, insan fiillerinde iki boyut söz konudur; fiillerin irade ve seçim boyutu insana aitken, yaratma boyutu Allah’a nispet edilir (Yeşilyurt, 2013, s. 153-154). Sonuç olarak Maturidi’ye göre, ontolojik olarak incelenmesi halinde, evrenin mutlak irade, ilim ve kudret sahibi bir yüce varlık tarafından yaratıldığını idrak etmek zor olmayacaktır. Dolayısıyla Allah’ı inkâr etmek aklî bir delilden yoksun bir durumdur. Peygamber gelmese dahi insanlar akıllarıyla Allah’ı bulabilme yetisine sahiptir. Maturidi’ye göre, insan kendi fiillerinin sahibi olsa da tüm fiillerin yaratıcısı Allah’tır. Allah insanın fiillerini yaratır fakat özgür iradesi ile filleri tercih eden insandır ve bundan dolayı da sorumluluk ona aittir.

2.2.3. Kur’anî Teodise

Kur’an-ı Kerim’de kötülük problemi ile ilgili olarak ortaya konulmuş net bir teodise söz konusu değildir. Kur’an teodise ile ilgilenmek yerine, Tanrı’nın evren üzerindeki fiillerine karşı insanların sergilediği tutum ve tepkilerle ilgilenmektedir. Kur’an Tanrı’yı veya insanı haklı çıkarma çabası gütmmez. İnsan ve Tanrı arasındaki dinamizmi korumayı amaçlar (Yaran, 2021, s. 114). Bu nedenle kötülük probleminin tek düze bir cevabının Kur’an’da aranması mümkün değildir. Bu minvalde çalışmamızın ana amacı var olduğunu bildiğimiz acı, elem, keder, ıstırap gibi durumlara net cevaplar vermek değil, bu gibi durumları Kur’an-ı Kerimin ışığında aydınlatmak ve Kur’an-ı Kerim’in kötülüklere nasıl bir perspektiften baktığını ortaya koymaktır. Bu husus, çalışmamızın üçüncü ve nihai bölümünde müstakil olarak Kur’an bağlamında ve yalnızca ayetler, kıssalar ve tefsirleri ışığında ele alınacaktır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KUR'AN MUHTEVASI BAĞLAMINDA KÖTÜLÜK PROBLEMİ

Kur'an-ı Kerim'e göre evrenin yaratıcısı, yoktan var edeni Allah'tır. Bütün kudreti elinde bulunduran Allah, dilese kötülüğü hiç yaratmayabilirdi. Sonsuz rahmet, kerem ve adalet sahibi olarak bütün eksiklerden münezzeh olan Allah kötülükleri önleme ve yok etme konusunda sınırlı, gücü yetmeyen birisi olamaz. O halde, istese kötülükleri kolayca yok edebilecek olduğu halde Allah'ın yok etmemesinin ne gibi sebepleri ya da hikmetleri olabilir? Herhalde kullarına olan sevgisizlik, kıskançlık ya da umarsızlıktan dolayı değildir! O halde neden? Cevabı aranması gereken asıl soru budur: Bizim açımızdan kötülük gibi görünen şeylerin arkasındaki hikmet nedir? Bizim göremediğimiz ya da bizden gizlenen ne gibi sebeplerle bu kötülükler izin verilmektedir? Bu sorulara cevap vermek için "insanın yaratılış projesini" irdelemek gerekir.

Kur'an-ı Kerim'de "Rabbin meleklerle: *"Bakın, Ben yeryüzünde ona sahip çıkacak birini yaratacağım!"* demişti. Onlar: *"Seni övgüyle yüceltip takdis eden bizler dururken, orada, bozgunculuğa ve yozlaşmaya yol açacak ve kan dökecek birini mi yaratacaksın?"* dediler. (Allah:) *"Sizin bilmediğiniz çok şey var, onları ancak Ben bilirim!"* diye cevapladı." (Bakara, 2/30) İnsanlardan önce günah işlemeyen ve birbirlerine karşı hiçbir kötülük yapmayan meleklerin yaratılmış olması Allah'ın kötülüğü engellemeye gücü ve kudretinin yettiğinin apaçık göstergesidir. Meleklerin adeta sonsuzca güçlü ve kusursuz olabilmeleri, mükemmel donanımlara sahip olmaları mükemmel ve sonsuz güçlü bir yaratıcı tarafından yaratılmalarını gerektirmektedir. Meleklerin yaratılışındaki mükemmellik, yaratandaki mükemmelliğin bir tezahürüdür (Cebeci, 2021, s. 93). O halde, böylesi mükemmel bir yaratılışa sahip melekler zaten var olduğu halde, kötülük yapabilen insana neden ihtiyaç duyulmuş ve niçin yaratılmıştır?

Kötülük yapmayan kusursuz melekler yerine; akıl ve iradesi ile ön plana çıkan insan, neden "hilafet" sahibi yapılmakta, yeryüzünün sorumlusu kılınmak istenmekte ve meleklerden dahi üstün tutulmaktadır? Nitekim Kur'an melekler diyalogu üzerinden bu durumu ilan etmekte ve sorumluluğu "Âdemoğlu" insana yüklemektedir (Karaman vd., 2012, s. 100-101). *"Ve O, Âdem'e her şeyin ismini öğretti, sonra onları meleklerin önüne koydu ve "Dedikleriniz doğrusa haydi bu (şeylerin) isimlerini bana söyleyin bakalım!" dedi.* (Bakara, 2/31) *"Onlar: "Sen kudret ve egemenlikte kusursuz ve eksiksizsin! Senin bize bildirdiğin dışında bir bilgimiz yoktur. Doğrusu yalnız Sensin her şeyi bilen, gerçek hikmet Sahibi!"* diye cevap verdiler." (Bakara, 2/32) *"O: "Ey Âdem, bu (şeylerin) isimlerini onlara bildir!"* buyurdu. *Âdem isimleri onlara bildirince Allah: "Size 'göklerin ve yerin gizli gerçekliğini, açıkladıklarınızın ve*

gizlediklerinizin tümünü yalnız Ben bilirim’ dememiş miydim?’ dedi.” (Bakara, 2/33) Yukarıda verilen ayeti kerimelerden de anlaşılacağı üzere, Âdem’e öğretilen “isimler” felsefe terminolojisindeki “kavram” a tekabül etmektedir. Buradaki “isim” özü itibariyle öğrenme arzusu, akıl ve özgür irade gibi insana özgü karakteristik nitelikleri ifade etmektedir. Dolayısıyla insana kavramlar yoluyla akıl yürütme ve kavramsal düşünme yetisi yüklenmiştir. Kavramsal düşünme yetisine sahip insan ise meleklerden üstün tutulmaktadır. Meleklerle hitaben eğer “yeryüzüne sahip çıkma” noktasında insandan üstün olduğunuzu düşünüyorsanız, eşyaların isimlerini söyleyin denmiştir. Söyleyemedikleri için de insanın üstünlüğünü kabul etmeleri ve insana boyun eğmeleri istenmiştir. Kur’an’da farklı vurgular ile yedi kez tekrarlanan bu kıssa “insanlık projesi”nin anlam ve değerini ortaya koymak noktasında bir köşe taşı hükmündedir (Esed, 2013, s. 57).

Bütün bunlardan hareketle şunu söylemek mümkündür ki, insan hataen yaratılmamış ve boş yere yeryüzünün halifesi kılınmamıştır, kendisine böylesi bir yükümlülük ve sorumluluk tesadüfen verilmemiştir. “*Yââ, sizi gerçekten boş yere yarattığımızı ve sonunda Biz’e döndürülüp huzurumuza getirilmeyeceğinizi mi sanıyorsunuz.*” (Müminûn, 23/115) İnsan hayvanlar gibi yeryüzünde yesinler, içsinler ve başıboş dolaşsınlar diye yaratılmamıştır. Eğer öyle olsaydı böylesi donanımlı bir insanın yaratılması anlamsız olurdu. O halde, insanın halife kılınmasının ardında yatan başka bir hikmet olmalıdır (Cebeci, 2021, s. 95). Eğer bu hikmet hakkıyla anlaşılabilir olursa insanın bu dünyadaki yeri ve konumunu da net bir şekilde görmek mümkün olacaktır. İnsanın melekler karşısındaki konumunun Allah katında neden daha değerli olduğu Kur’an’da defeatle anlatılan kıssa bağlamında açıkça görülmektedir. “İnsanın yaratılış projesi” kapsamındaki en büyük risk kötülük ve zulme (kan dökmeye) izin verilmiş olmasıdır. Ama bu risk göze alınmadan iyiliklerin ortaya çıkması da mümkün olmamaktadır. Çünkü kötülük yoksa iyilik de yoktur, tıpkı hastalık yoksa sağlıktan bahsetmenin herhangi bir imkanının bulunmadığı ve bulunamayacağı gibi. Ancak kötülük tercihi söz konusu iken iyiliği seçmek bir değerdir ve iyiliği iyilik kılan da bu değer ta kendisidir. Eğer kötülük seçeneği varsa, gerçek manada ahlaki bir davranış olarak iyilik tercihi söz konusu olabilmektedir. Aksi takdirde zorunlu olarak iyilik bu ahlaki değere haiz olamamaktadır. Nitekim meleklerin iyiliği bu kapsamdadır.

3.1.“Şer” Kavramı Bağlamında Kötülük Problemi

Dinî anlamda Tanrı tarafından yasaklanıp sonucunda cezayı gerektiren inanç, söz veya davranışlar günah ya da şer olarak nitelenir. Kur’an-ı Kerim’de “şer” ifadesi otuz yerde geçmektedir. Benzer veya yakın anlamda “durr, fahşâ, fesâd, musibet, seyyie, sû” gibi kelimeler

de kullanılmaktadır. “... Onlar güzel şeylere kavuştuklarında bazıları bu Allah'tandır derler, ama başlarına kötü bir iş gelince bu senin yüzündendir derler. Deki: Hepsi Allah'tandır...” (Nisâ, 4/78) “Sana isabet eden her iyilik Allah'tandır. Sana isabet eden her kötülük ise nefsendendir.” (Nisâ, 4/79) “Olur ki bir şey hoşunuza gitmediği halde sizin için daha hayırlıdır. Ve olur ki bir şey sevdiğiniz halde sizin için şer olabilir. Allah bilir, siz bilemezsiniz.” (Bakara, 2/216) “İnsan, şerri de hayrı istediği gibi ister. İnsan pek acelecidir.” (İsrâ, 17/11) “Allah ise kullarına şerri vermekte acele etmez.” (Yunus, 10/11) Bu ve benzeri ayeti kerimelerle kötülük/şer problemini Kur'an-ı Kerim ilk kaynak olarak ilk elden ele almaktadır. Kur'an-ı Kerim'de kötülük/şer kavramı “zarar, musibet, fitne ve fesat, günah, kötü iş, zararlı nesne” anlamlarında kullanılmaktadır (Yavuz, 2023, s. 539). Kuran-ı Kerim'in kötülük problemine karşın ürettiği teodise yaklaşımları “İmtihan ve Eğitim, Cüz'i İradenin Hatalı Kullanılması, Disiplin ve Ceza, Gerçek Adalet Yurdu Olarak Ahiret” olarak sınıflandırılmıştır (Taş, 2021, s. 76).

Kur'an-ı Kerim'de “O hanginizin amelinin güzel olacağı hususunda sizi imtihan etmek adına gökleri ve yeri altı günde yaratandır...” (Hud, 11/7) “O ki, hanginizin daha güzel işler yapacağını imtihan etmek için ölümü ve hayatı yarattı. Kudreti daima üstün olan ve günahları bağışlayan yalnızca O'dur.” (Mülk, 67/2) “Hakikatte biz insanı katışık bir nutfeden yarattık; imtihan edelim diye onu iştir görür kıldık.” (İnsan, 76/2) “...Sizi yeryüzününün halifeleri kılan, kiminizi kiminizden derecelerle üstün kılan o Allah ki; sizi verdiği şeylerle imtihana tabi tuttu...” (En'âm, 6/165) ayetleri doğrultusunda başıboş bırakılmayan insan; musibetlerle, farklılıklarla, kiminin kimine üstün kılınmasıyla, dünya nimetleriyle, iyilik ve kötülükle imtihan edilmektedir (Kılıç, 2009, s. 39-40). Allah'ın kullarını yalnızca elem, acı vb. şeylerle değil hayırlar ile de deneyebileceği gibi; (Enbiya, 21/35) insanların imtihan ve denenme derecelerinin de birbiriyle aynı olmayabileceği belirtilmiştir (Bakara, 2/155). Kulun imtihanı her zaman kötülük, elem veya acı ile değil, iyilik, güzellik, mutluluk, büyük sevaplar ve ödüller ile de neticelenebilir. Hatta kötü neticeler de görüldüğü kadar kötü olmayabilir. “Bir musibet bin nasihatten iyidir” ilkesi mucibince, bilakis insanın eğitimi yönünden paha biçilemez katkı sunabilir. Kişinin köklü bir değişim yaşayarak kalıcı olarak dönüşümüne; sevgi, şefkat ve merhamet sahibi, ahlaklı bir birey olmasına, insanı kâmile doğru tekâmülüne neden olabilir.

Kur'an-ı Kerim'de “Allah, kimi hidayete erdirmek isterse onun kalbini İslam'a açar; kimi de saptırmak isterse, göğe yükseliyormuş gibi, kalbine darlık ve sıkıntı verir...” (En'âm, 6/125) “Ey Resulüm, düşmanlarının gözüne bir avuç toprak attığın zaman da sen atmadın Allah attı.” (Enfal, 8/17) “Sana güzellikten her ne şey nasip olursa Allah'tandır. Sana kötülükten her

ne şey isabet ederse kendi nefsendendir.” (Nisa, 4/79) *“Düşmanınıza iki mislini verdiğiniz kayıp kendi başınıza gelince “Bu nereden başımıza geldi?” mi diyorsunuz? De ki: “O, kendinizdendir.” Doğrusu Allah her şeye kadirdir.”* (Al-i İmran, 3/165) gibi ayetler, yaratıcının küllî iradesi yanında insanın cüzî iradesinin sınırlılığına rağmen, kötülüklerin kişinin kendi zaafi kaynaklı olduğu vurgulanmaktadır. İnsan yaptığı eylemlerden sorumludur. Çünkü evrende akıl ve irade sahibi yegâne varlık insandır (Taş, 2021, s. 77-78).

Bazı Hıristiyan ilahiyatçılar fiziki kötülüğü Hz. Adem’in “düşüş” doktrinine bağlamakta ve ahlaki kötülüğün buradan kaynaklandığını savlamaktadır. Bu görüş İslam inancıyla tam olarak örtüşmese de kısmen haklılık payı da yok değildir. Yeryüzünde insandan önce de sel, fırtına, zelzele gibi doğal felaketler ve yıkımlar meydana gelmiştir. Ancak insan sonrası dünyada afetlerin bir kısmının ahlaki kötülükler nedeniyle ilahi azap sonucu gerçekleştiği bütün Kutsal kitaplarda ifade edilmektedir (Aydın, 2019, s. 163-164). Bowker’in ifadesiyle Kur’an, Allah’ın sonsuz rahmeti ile insanların acı çekmesi arasındaki tezatlığı *“ceza olarak acı çekme ve imtihan olarak acı çekme”* şeklinde ikili bir ayımla çözümlenmeye ve uzlaştırmaya çalışır (Yaran, 2021, s. 128-129). Ancak *“Biz onlara zulmetmedik. Fakat onlar kendilerine zulmettiler. Rabbinin azap emri gelince, Allah’ı bırakıp da taptıkları ilâhları kendilerine hiçbir fayda sağlamadı.”* (Hud, 11/101) *“İnkâr edenlere dünyada da, ahirette de şiddetli azap edeceğim.”* (Al-i İmran, 3/56) *“Başınıza her ne musibet gelirse kendi yaptıklarınız yüzündendir. O, yine de çoğunu affeder.”* (Şura, 42/30) gibi birçok ayette de başa gelen bela ve musibetlerin insan iradesinin kötüye kullanımından kaynaklandığı belirtilmektedir.

Kur’an’da da örnekleri bulunan disiplin ve ceza ayetlerinin genelleştirilmesinin yanlışlığını anlamak bağlamında akla şu tür sorular gelmektedir: *“Tanrı birinin işlediği suçtan ötürü niçin başkasını cezalandırsın? Tanrı, birisinin ibret alması için niçin diğerini mağdur etsin? Hata yapan herkes dünyada cezalandırılmak zorunda mı? Bir sürü kötü insan niçin refah içinde yaşıyor?”* İnsanın bu gibi soruları doğru cevaplama bizi her türlü kötülüğün arkasında bir günahın bulunduğu yanılsamasından kurtaracak, aynı zamanda disiplin ve ceza teodisesine daha temkinli bakmamızı sağlayacaktır. Her kötülüğün arkasında bir günahın varlığını aramak ve zihinde bu tür olguları birleştirip genelleme yapmaya mantıkta aşırı genelleme hatası denmektedir. Başlarına gelen kötülüklerden dolayı insanları günahkâr olarak yaftalamak tasvip edilecek bir durum değildir. Zira Allah’ın mutlak adaleti ancak ve ancak ahirette tecelli edecektir. Hatta bu dünyada başa gelen musibetler; acı, elem ve ıstıraplar sabırla karşılanırsa günahlara da kefarete olacaktır. Sonuç olarak; doğal afetler sonucu masum insanlar teselli beklerken *“bunlar günahlarınızdan dolayı başınıza geldi”* yaklaşımı herhalde doğru bir

tutum olmasa gerektir. Zihinde kötülük ile günahı özdeşleştirmek, deyim yerindeyse orantısız bir genelleme ve özdeşleştirme yanılmasından başkaca bir şey değildir. Böylesi bir çabanın kimseye bir faydası olmadığı gibi hakkaniyetli bir yaklaşım da değildir (Yüce, 2016, s. 192-193).

Kur'an-ı Kerim'e göre, "...Allah kimseye zulmedici değildir." (Al-i İmran, 3/108) Kur'an'ın olmazsa olmaz ve tartışılmaz temel prensipleri bağlamında vurguladığı bir ilkeye göre, "Kim bu dünyada zerre miktarınca kötülük yaparsa onun karşılığını ahirette mutlaka görecekler. Hakeza kim de bu dünyada zerrece bir iyilik yaparsa onun da ecrini ahirette mutlaka alacaktır." (Zilzâl, 99/7-8) Bu dünya hayatı mutlak adalet nazarında henüz tamamlanmamış, adeta henüz yarısı tamamlanmış çizim aşamasındaki eksik bir tablo çalışması gibidir. Mutlak adalet kimsenin yaptıklarının yanına kar kalmayacağı, çekilen elem, acı, ıstırap vb. kötülüklerin hesabının eksiksiz sorulacağı mahkeme-i kübrâ'da tecelli edecektir. Kur'an'a göre, "gerçek adalet yurdu olarak ahiret" adaletin nihai adresi olarak gösterilmektedir.

Sonuç olarak, Kur'an bütünlüğünde kötülüklerin nedenini tek bir nedene indir/ge/mek olası gözükmemektedir. Özellikle doğal afetler neticesinde ortaya çıkan fiziksel kötülüklerin insan için hayatı çok boyutlu bir imtihan sahasına dönüştürdüğü görülmektedir. Kimisi için isyan ve inkâr nedeni olabilirken, kimisi için de ibret nedeni olup olgunlaşmasına neden olması yönünden yol gösterici olabilmektedir. Çünkü musibetler ceza, disiplin ve uyarı niteliği de taşıyabilmektedir. Ahlaki kötülükler ise insanın yaradılışındaki zaafının bir sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu zaaf özgür iradenin kötüye kullanımından kaynaklanmaktadır. Fakat her ne sebeple olursa olsun yeryüzündeki acı, elem, ıstırapların varlığının yadsınması mümkün değildir. Nihai adaletin bu dünyada gerçekleşmediği de inkârı mümkün olmayan bir gerçeklik olarak ortadadır. Mutlak adaletin şaşmaz terazisi gereği, bu kötülüklerin adil karşılıkları öte dünyada eksiksiz görülecektir. İyilerin ve kötülerin gerçek değer ve itibarları da ancak o zaman ortaya çıkacaktır (Yaran, 2021, s. 131-132). "Kendisinde Allah'a döndürüleceğiniz günden sakının. Sonra her nefse kazandıkları eksiksiz verilecek ve onlar asla zulme uğramayacaklardır." (Bakara, 2/ 281) ayeti bu mananın altını kuvvetle çizmektedir.

3.2. Kıssalar Bağlamında Kötülük Problemi

Kıssa, kasas veya kısas kelimelerinin bazıları Türkçede ifade edilen kelimeler arasında yerini alsada kıssa kelimesi asıl itibari ile Arapçada "kaf-sad" kökünden türemiştir. Kıssa kelimesi; "Bir nesnenin veya kişinin izini sürerek ardınca gitmek, bir eyleme, ona denk bir eylemle karşılık vermek, bir olayı hikâyeye etmek, anlatmak, nakletmek" anlamlarına gelmektedir

(Abay, 2007, s. 11-12). Modern araştırmacılara göre kıssalar Tarihsel¹⁰, Temsili¹¹ ve Tarihsel temsili¹² kıssalar olmak üzere üç gruba ayrılmaktadır. Kıssalar ele aldığı olay ve konu bakımından ise; Tarihsel¹³, Asr-ı Saadet¹⁴ ve Gaybî¹⁵ kıssalar olmak üzere üç ayrı zaman diliminde incelenmektedir (Abay, 2007, s. 17). Bu başlık altında Kur'an-ı Kerim'deki kıssaları metafiziksel, fiziksel ve ahlaki kötülük eşitleri bakımından değerlendirmeye alarak sınıflandırmaya çalışacağız.

3.2.1. Kıssalar Bağlamında Metafiziksel Kötülük

Hız. Musa, insanların arasında en bilgili kişi olduğunu iddia etmişti. Bu durum zerine Allah tarafından vahiy yoluyla uyarılarak, "iki denizin birleştiği yerde" yaşayan "Allah dostunun" kendisinden daha bilgili olduğu haber verilmişti. Hız. Musa "bilge adam" ile tanışmak isteyince, ona "bir sepete balık"¹⁶ koyması ve balığın kaybolduğu yerde amacına ulaşacağı bildirilmişti (Esed, 2013, s. 726). "*Fakat iki denizin birleştiği yere vardıklarında balıkları bütünüyle akıllarından çıktı ve denize dalıp gözden kayboldu.*" (Kehf, 18/61) Hız. Musa orada "*kendisine katımızdan üstün bir bağışta bulunarak (zel) bir bilgi ile donattığımız kullarımızdan*¹⁷ *birine rastladı.*" (Kehf, 18/65) Hız. Musa bilginin ardında yatan hikmeti öğrenmek için O'nun ile dost olmak isteyince (Kehf, 18/66) Salih Kul, Hız. Musa'ya kendisiyle birlikte olmaya sabredemeyeceğini, bu nitelikte ve donanımda¹⁸ biri olmadığını haber verdi. Ancak Hız. Musa sabredeceğini söyleyince, Salih Kul, kendisi anlatmadığı takdirde yaptığı Şeyler hakkında soru sormaması koşuluyla Hız. Musa'nın teklifini kabul etti. Bu Şekilde yola koyuldular ve bir gemiye bindiler. Bir müddet ilerledikten sonra Salih Kul, gemiyi delmeye başladı. Hız. Musa bu yaptığının kötü bir iş olduğunu söyleyerek onu uyardı ve neden yaptığını sordu. Ancak Salih Kul, anlaşma Őartlarını hatırlatınca Hız. Musa susuverdi. Tekrar yola revan

¹⁰ Tarihin belirli bir döneminde vuku bulmuş olaylara dair kıssaları ifade eder. Kur'an kıssaları denilince akla gelen ilk kıssalar bu trdeendir (Abay, 2007, s. 16).

¹¹ Konuları bakımından doğru, aklen mümkün olan fakat tarih içerisinde vuku bulmayan kıssalar bu trdeendir (Abay, 2007, s. 16).

¹² Tarihsel bir kıssa olduğu halde, temsil maksadıyla anlatılan kıssalar bu trdeendir (Abay, 2007, s. 16).

¹³ Kur'an'ın inmeye başladığı dönemden önce meydana gelmiş olayları anlatan kıssalar bu trdeendir (Abay, 2007, s. 17).

¹⁴ Hız. Peygamber ve ashabının yaşadığı dönem itibariyle meydana gelen olayları anlatan kıssalar bu trdeendir. O dönem itibariyle bu kıssalar "hatıra" niteliği taşısa da o dönemde yaşamayanlar için kıssa niteliğindedir (Abay, 2007, s. 17).

¹⁵ Kur'an, kâinatın yaratılışı, Hız. Âdem'in yaratılışı ve dünyaya gönderilişi hakkında daha insanlık tarihi var olmadan ki haberlere yer vermektedir. Kur'an bununla kalmayıp dünyanın yıkılışı esnasında ve sonrasında olacaklar hakkında bilgi vermektedir. Bu türden kıssalar zaman açısından gaybî kıssalar arasında zikredilmektedir (Abay, 2007, s. 17).

¹⁶ Buradaki "balık" imajı, mutlak bilgiyi veya ebedi hayatı simgeleyen bir metafor olabilir (Esed, 2013, s. 726).

¹⁷ Bahsi geçen kişinin Ubeyy b. Ka'b'dan rivayet edilen hadiste 'bilge insanın' "Yeşil Adam" anlamına gelen "el-Hazir" veya "el-Hizir" olarak geçmektedir.

¹⁸ İlahi hikmetin peygamberleri de aşan yönleri olduğu ifade edilmektedir.

oldular ve yolda bir çocukla karşılaştılar. Salih kul, görünen hiçbir neden yokken çocuğu öldürdü. Bunun üzerine, masum bir cana neden kıydığını soran Hz. Musa, şahit olduğu kötülüğü sorgular. Salih Kul anlaşma şartını hatırlatınca, bunun üzerine Hz. Musa, bir daha soru sorarsa kendisiyle arkadaşlık etmesini bırakması koşuluyla Salih Kul ile tekrar ve son kez anlaştı. Tekrardan yola devam ettiler. Bir müddet sonra bir kasabaya geldiler kasaba halkından yiyecek istediler. Fakat kasaba halkı onlara yiyecek vermedi. Salih Kul orada yıkılmakta olan bir duvarı düzeltti. Bunun üzerine Hz. Musa bu iş karşılığında ücret alabileceği halde neden almadığını sorunca Salih Kul ayrılma vakitlerinin geldiğini ve olayların iç yüzünü anlatarak ayrılmak istediğini haber verdi (Abay, 2007, s. 115). Salih Kul şöyle dedi: *“O tekne, geçimini denizden sağlayan fakir insanlara aitti; ona zarar vermek istedim, çünkü peşlerinden her sağlam tekneye el koyan hükümdar vardı.”* *“O çocuğun anası babası mümin kimselerdendir. Çocuk büyüyünce ve babasını küfre zorlamasını, onlara kötülük etmesini engellemek ve ondan daha temiz seciyeli bir evlat vermesi için Allah’a dua ettik.”* (Kehf, 18/80-81) Son olarak ise, *“Duvar kasabada yaşayan iki yetim çocuğa aittir ve altında hukuken onlara ait bir hazine vardır. Onların babaları dürüst bir kimsedir. Rabbin onların ergenlik çağına eriştiklerinde o hazineyi bulup çıkarmalarını irade etti.”* (Kehf, 18/ 82)

Bu kıssadan anlaşılacağı üzere peygamberlerin dahi tamamını bilemediği bir hikmet nazariyesi, akıl erdiremeyeceği ulvi bir gerçeklik söz konusu durumlar olabilir. Yani zahirin/dış görünüşün/ görünenin ötesinde sadece Allah’ın bildiği insan idrakini aşan bir gerçeklik düzeyi ve bir “üst bilinç” söz konusudur (Esed, 2013, s. 730). *“Sizin hayır bildiklerinizde şer, şer bildiklerinizde hayır vardır.”* (Bakara, 2/216) ayeti gereği, olayların yalnızca görünen yüzüne bakarak karar vermek ve çözümlene yapmak yeterli değildir. Olayların kabuğuna bakanlar özdeki cevheri göremeyecektir. Günlük hayatta zalimler zengin, mazlumlar fakir, günahkârlar müreffeh bir hayat sürerken, dindarlar acı ve elem dolu bir hayat yaşayabildiği görülmektedir. İnsanlar bu dünyada iyilik ve kötülükle iç içe bir hayat yaşamaktadır. *“Sizi mutlaka biraz korku ve açlık ile biraz da mallardan, canlardan ve ürünlerden eksilterek imtihan edeceğiz. Sabredeneri müjdele!”* (Bakara, 2/155) Bu ayetten hareketle insan sahip olduğu ve olayları aydınlatmaya çalıştığı “akıl merceği” ile olayların yalnızca bir kısmını görebilmektedir. O halde, yalnızca tek bir perspektiften bakarak değerlendirme yapmak “at gözlüğü” ile değerlendirme yapmaktan farksızdır. Oysa küçük fotoğrafta kötülük gibi görünen durumların, büyük fotoğrafta iyilik olabilmesi pekâlâ muhtemeldir. Nitekim benzeri durumlara gündelik hayatımızda sürekli şahit oluruz. Şöyle ki her anne-baba küçük çocuklarını her sabah tatlı uykusundan kaldırmakta ve okula gitmeye zorlamaktadır. Çocuk büyük fotoğrafı göremediği

için bu durumu kendisine yapılan bir kötülük olarak değerlendirebilmektedir. Ta ki büyük fotoğraf dediğimiz nihai amaca ulaşıldığı zaman çocuk yaşadığı onca zahmet dolu günlerin ve aldığı eğitimin karşılığı olan sosyal konumu veya makamı elde ettiği zaman kötülük olarak değerlendirdiği bütün o küçük kötülük karelerinin büyük fotoğrafta ne kadar büyük bir iyiliğin tuğlalarına karşılık geldiğini bizatihi görüp anlayacaktır. İşte o zaman kendisine yapılan güya kötülükleri artık saygı, minnet ve şükran ile anmaya başlayacaktır. Din dilinde bu durum, ahiret vurgusuyla ifade edilmektedir. Küçük mutluluklar peşinde kaybolmak yerine nihai mutluluk için sabır ve sebat tavsiye edilmektedir. Çünkü nihai hesap yurdu ahiret yurdudur. Bu dünyadaki nimet ve güzellikler söz konusu nihai güzellikler yanında ancak bir tadımlık niteliğindedir.

Amaç gerçekleşip hedefe henüz varılmadan -resmin bütünü görülmeden- sağlıklı bir değerlendirme yapabilmeyenin ve olayların içyüzünü görebilmeyenin imkânı yoktur. Bu realiteyi Kehf suresinde yer alan Hızır kıssası çarpıcı bir cümle ile ifade etmektedir; “*Şimdi sana sabredemediğin şeylerin içyüzünü anlatacağım.*” (Kehf 18/78) Kur’an Hızır kıssası ile bize bir “bilgi ahlakı” öğretmeye çalışmaktadır. Olayların içyüzünü öğreninceye kadar sabırlı olmak gerekir. Olayları yalnızca dış yüzleri ile değerlendirmenin tutarlı ve gerçekçi olması mümkün değildir.

O halde, hangi perspektiften bakılırsa bakılsın, uçsuz bucaksız güzellikler ve sınırsız zenginlikler temelinde kurulmuş bu hayatı yaratanın; maksat ve gayesinin iyilikten başka bir şey olduğu düşünülemez. Yeter ki kötülük olarak görünen olayların iç yüzünün görüleceği bir menzile veya parçalardan bütünü okuyup anlamaya izin verecek bir noktaya ulaşıncaya dek sabırlı olunsun. Amaca ulaşılmadan ya da hedeflenen strateji henüz gerçekleşmeden yapılan bir değerlendirmeden gerçekçi ve hakkaniyetli bir sonuç beklenemez.

3.2.2. Kıssalar Bağlamında Fiziksel Kötülük

Kur’an’da zikredilen Hz. Eyüp ve Hz. Zekeriya kıssalarını fiziki kötülük bağlamında değerlendirmek mümkündür. Hz. Eyüp başlangıçta zengin, müreffeh ve bahtiyar bir hayat sürmekteydi. Sonrasında Allah Hz. Eyüp’ü imtihana tabi tuttu ve onun varını, yoğunu, çocuklarını elinden aldı. Akabinde sabrında kararlılığını sınamak için ağır bir hastalık da verdi. Ancak Hz. Eyüp erdemli duruşundaki sabır ve sebatıyla insanlığa örnek oldu ve imtihanı kazanlardan oldu. Nihayetinde tekrardan eski zenginliğine, sağlığına ve yeni bir zürriyete sahip oldu (Esed, 2013, s. 802). “*Ve Eyüp’ü de an ki O: “Ey Rabbim, dert beni buldu; ama Sen, merhametlilerin en merhametlisisin!” diye yakarmıştı. Bunun üzerine, O’nun bu yakarışlarına*

karşılık verdik ve (O'nu çektiği azaptan¹⁹) kurtardık; ayrıca, O'na katımızdan bir rahmet ve Bize, kulluk edenlere bir ders olmak üzere, sayılarını bir kat artırarak yeni bir zürriyet verdik.” (Enbiyâ, 21/83-84)

Aynı şekilde yıllarca hanımının kısır olmasından dolayı çocuğu olmayan Hz. Zekeriya da sabrı ve istikrarlı duası sonucu Allah'ın lütfuyla Yahya isimli çocuğuna kavuşmuştur (Abay, 2007, s. 123). Bu iki kıssadan anlıyoruz ki, kimseye zulmetmeyen, kötülükte bulunmayan peygamberler dahi kötülük denebilecek hususlar ile imtihan olunmaktadır. Ama onlar bu kötülük neticesinde kaybedenlerden değil, kazananlardan olmuştur. Kötülük karşısında nasıl tavır alınması gerektiği noktasında Kur'an'ın bizlere rol model olarak sunduğu örneklerin mesajı son derece açıktır.

İsmail Hakkı İzmirli'nin (1869-1946) ifadesine göre, fiziksel/cismanî kötülükler Cenâb-ı Allah'a isnad edilemez (Hemşinli & Kaplan, 2022, s. 205). Âlemde kötülüğün mevcudiyeti sabittir. Fakat fiziki kötülüklerin cüz-î ihtiyara dayandığını bilmek gerekir. Âlemdeki doğal nizamın iyi olduğunu vurgulayan İzmirli, insanın tabii kanunlara uyduğu takdirde bir lezzete ulaşacağını, uymadığı takdirde ise elem ile karşılaşacağını belirtmiştir. Dünya nizamının sahibi Allah'tan elem sudur etmez. O halde, elem doğa kanunlarına riayet etmeme sonucu oluşan nizamsızlık sonucu meydana gelir. Nizamı bozan güç cüz-î irade kaynaklıdır. Elem, acı, kötülük gibi durumlar cüz-î iradede meydana geldiği için yaratıcıya isnat edilmesi doğru değildir (Kaplan, 2022, s. 205-206). Buradan anlaşılacak olan şudur ki, kötülüğün varlık zeminine taşınması değil, cüz-î irade tezgâhında işlenerek ortaya çıkması kötülüktür.

Ayrıca yine İzmirli'nin ifadesiyle, dünyada var olan fiziki kötülükler iyiliklere oranla yok hükmünde denebilecek kadar azdır. Olanlar da birer uyarı, ibret ve disiplin edici niteliktedir. Nitekim acı, elem, hastalık vb. kötülüklerin varlığı akabinde iffet, sabır, sağlık vb. insanî kemâlâtın ortaya çıkmasına ve kalıcı öğrenmelere vesile olmaktadır (Kaplan, 2022, s. 206). İzmirli'ye göre, bu iki kıssadan anlaşılacağı üzere, zahiren kötülük gibi görünen acı ve elemelerin batınına bakınca özünde iyilik ve lezzet barındırdığı görülebilir. Her iki peygamberin de akıbetinin hayır olması; zürriyetlerinin artması ve eskisinden daha müreffeh bir yaşama kavuşmaları buna güzel bir örnektir. İzmirli'ye göre, bu dünya acının, kötülüğün, elem ve kederin olduğu bir yerdir. Aksi halde bu dünya sonsuz bir lezzet yeri olurdu. İlahî irade bu dünyada elemi-lezzetle, acıyı-hüzünle ve iyiliği-kötülükle harmanlayarak yaratmış ve birini

¹⁹ Kulumuz Eyüp'ü de an O, Rabbine şöyle seslendi: “Şeytan beni yordu ve azaba uğrattı!” Bunun üzerine kendisine “Ayağımı yere vur: İşte yıkanabileceğin ve içebileceğin bir soğuk su!” dedik. Katımızdan bir rahmet ve selim akıl sahipleri için olmak üzere biz ona ailesini ve bir o kadarını bağışladık. Gerçekten biz O'nu sıkıntılara karşı sabır gösteren kullardan bildik (Sâd, 38/41-44).

diğerinin değerinin anlaşılması için sebep kılmıştır. Allah büyük lezzetleri kerih şeylerin içerisine saklamış, kötülükleri iyiliğe giden bir köprü kılmıştır. Nasıl ki iyilikler ve güzellikler bizatihi nimet iseler, iyiliğe götüren acı, elem gibi haller de aslında söz konusu nimetlerin bahçıvanlık aşamalarıdır. Nitekim bu dünyada iyiliklerin kötülüklerden fazla olduğu gerçeği, kötülükten en muzdarip kişilerin dahi hayata tutunma noktasında sergiledikleri ihtiras ve tutkuda kendini açıkça ele vermektedir (Kaplan, 2022, s. 207). Kur'an'daki “*Demek ki zorlukla beraber bir kolaylık vardır. Evet, doğrusu her güçlüğün yanında bir kolaylık vardır.*” (İnşirâh, 94/ 4-5) ayetleri de bunun en güzel örneğidir.

Sonuç olarak, kıssaların bize söylediği, dünyadaki kötülüklerin iyilikler karşısındaki varlığı yok denecek kadar azdır. Dünya rahmet ve iyilik dünyasıdır. O halde, acı, elem ve kederler ancak bir hikmete mebni olarak, imtihan vesilesi olarak bulunmaktadır. Altının kırı, pası, curufu onu altın olmaktan çıkarmaz. Kir ve pasından arındırılınca altının ışıldaması ve kıymetinin bütün güzelliğiyle ortaya çıkması gibi; kötülükle karşılaşan insan da iyiliğin, sağlığın vb. durumların paha biçilemez birer mücevher olduğunu ancak o zaman anlayacaktır.

3.2.3. Kıssalar Bağlamında Ahlaki Kötülük

Kur'an-ı Kerim'de “Adem'in iki oğlu” olarak geçen “Habil ile Kabil” kıssası bu kötülük türüne örnek olarak verilebilir. İki kardeş de Allah'a kurban sunmuş, Habil'in kurbanı kabul olunurken, Kabil'in kurbanı kabul olunmamıştır. Kıskançlıktan deliye dönen Kabil bunun üzerine “Seni mutlaka öldüreceğim!” diyerek kardeşi Habil'e kötülük edeceğini ilan etmiştir. Habil ise bunu yaptığı takdirde cehennemde cezasını çekeceğini söyleyerek kardeşini uyarmıştır. Ayrıca kendisinin kötülüğe asla kötülük ile karşılık vermeyeceğini de eklemiştir. Buna rağmen Kabil, kardeşini öldürmekten geri kalmamıştır (Esed, 2013, s. 258-259). “*O Allah, sizi yeryüzünün halifeleri yapan, sizi imtihan etmek için kiminizi derecelerle kiminizden üstün tutandır.*” (En'am, 6/165) “*O, hanginizin yapıp edeceklerinin, hal ve hareketlerinin daha güzel olacağı hususunda sizi imtihan etmek için gökleri ve yeri altı günde yaratandır.*” (Hûd, 11/7) “*O, hanginizin daha güzel davranacağını imtihan etmek için ölümü de hayatı da takdir edip yaratandır.*” (Mülk, 67/7) ayetleri çerçevesinde insanı yaratan ve iyi ile kötüyü ayırt edebilme yetisini veren Allah olsa da iradeyi kullanan bizatihi insandır. Erdemli davranışa yönelmesi için insan imtihana tabi tutulmuştur. İnsana “*Gerçek, biz ona doğru yolu gösterdik. İster şükredici olsun, ister nankör olsun*” (İnsan, 76/2) ayetinde ifade edildiği üzere sırat-ı müstakim bildirilmiştir. Ancak imtihan bununla bitmeyip yeni başlamaktadır. Nitekim, “*İnsanlar, inandık demeleriyle, bırakılacaklarını ve artık imtihana çekilmeyeceklerini mi sanıyorlar.*” (Ankebut,

29/2) ayetinde ifade edildiği gibi, insanların imtihanları yaşamları boyunca devam eder. İmtihan olup biten bir şey değil, hayat boyu süren bir şeydir. Hayatın bizatihi kendisi imtihandır.

Bu Kur'an kıssasından hareketle görmekteyiz ki, iyilik ve kötülük meselesi ilk insan olan Âdem ve oğullarıyla, dolayısıyla insanlık tarihiyle birlikte başlamakta ve o günden bu yana da varlığını korumakta olan bir mesele olarak karşımıza çıkmaktadır. Kabil, çirkin, kerih ve zulüm yolunu seçerek kardeşine kötülük etmiş ve cinayet işlemiştir. Habil, kardeşinin kötülüğüne karşılık vermeyeceğini söyleyerek iyilik yolunu seçmiş, erdemli bir davranış sergilemiş ve kazananlardan olmuştur. Çünkü “*Sana gelen iyilik Allah'tandır, sana ne kötülük dokunursa kendindedir.*” (Nisâ, 4/79) ayeti ahlaki kötülüğün karşılığının er ya da geç sahibine döneceğini açıkça ifade etmektedir.

İbn-i Teymiyye, (1263-1328) insanın başına gelen kötülüklerin “*kendi eliyle yapıp ettiklerinden dolayı*” (Şura, 42/30) olduğu görüşünü benimseyenlerdendir. Hiçbir kötülük ve zulmün Allah'a izafe edilemeyeceğinden bahseden İbn-i Teymiyye, bu duruma ilaç yoluyla intiharı örnek vermektedir. Nasıl ki insan zehir veya fazla dozda ilaç alarak intihar ediyorsa ve bu davranışının faturası kendisinden başkasına kesilemiyorsa, yaptığı hatalar ve günahlar sonucunda ortaya çıkan kötülüklerin de faturası Allah'a kesilemez. Örneğin, günümüz şartlarında çevresel felaketler, doğal afetler vb. durumlar büyük oranda insanın yeryüzünün dengesini bozacak fiillere girişmesinden kaynaklanmaktadır. İnsanın fitratına aykırı müdahaleler, genetiği ile oynanmış meyve, sebze ve gıdalar birçok hastalığa ve sakatlığa neden olmaktadır (Çağlayan, 2022, s. 111). “*İnsanların bizzat kendi işlediklerinden dolayı denizde ve karada düzen bozuldu, ki Allah yaptıklarının bir kısmını onlara tattırsın; belki de yaptıkları kötülükten dönerler.*” (Rûm, 30/41) ayeti bu gerçekliği yüzyıllar öncesinden bildirmektedir. Nitekim günümüzde bu uyarıları dikkate almamanın bütün sonuçları ortaya çıkmış ve geri dönülmez bir yola girildiği artık herkesçe anlaşılmış durumdadır. Materyalist ve kapitalist bir motivasyona bağlı yaşanan ahlaki çürüme ve çevresel tahribat gitgide büyümekte ve ciddi bir ekolojik bozulma yaşanmaktadır. Bunların yanı sıra toprağın, havanın, suların sanayi atıkları ile kirletilmesi; bitki örtüsünün tahribata uğratılması, tabiatın denge unsuru olan birçok hayvan türünün yok edilmesi, hep insanın yapıp etmelerinden kaynaklanmaktadır. Ve bu bozulmanın da insana kötülük olarak dönmesi kaçınılmazdır. Bunların yanı sıra, cinsel sapıklığın artması, şiddet, öldürme, hırsızlık, gasp, ahlaki yozlaşma vb. olayların artması da toplumsal alanda çürüme ve bozulma meydana getirmiştir. Bunun nedeni ise manevi ilerlemenin terk edilmesi ve yalnızca maddi ilerlemeye duyulan aşırı rağbetten ve “çoğaltma hastalığı”ndan başka bir şey değildir (Esed, 2013, s. 991).

Oysa yaratılış düzeninde bir noksanlık yoktur, her şey bir ölçü ve ahenk içerisinde yaratılmıştır. “*Gökyüzünü O yükseltti ve (her şeyde) ölçü ve dengeyi O koydu. Sakın Allah’ın koyduğu, kurduğu dengeyi, düzeni bozmayın, ölçüyü kaçırmayın.*” (Rahman, 55/7-8) Sonuç olarak Teymiyye’ye göre, Ahlaki kötülüklerin müsebbibi insanın bizatihi kendisidir. Ahlaki kötülüklerin çıkış noktası ilahi irade değil, direkt olarak insani iradedir.

Kur’an-ı Kerim’de insanın kendi yapıp etmelerinden kaynaklanan kötülöklere kıssalardan yine Şu örnekler verilebilir: Hz. Nuh’un uzun yıllar boyunca peygamber olarak kalması ve kavminin ona zulmetmesi sonucunda Şiddetli bir tufan sonucu inananların kurtulması inanmayanların ve zulmedenlerin helak edilmesi. (Ankebut, 29/14-15) Hz. Hud’un kavmi olan Ad kavminin; peygamberlerini yalanlamaları, zenginliklerinden dolayı kibirlenmeleri, insanlara zulmetmeye başlamaları sonucu Şiddetli bir rüzgâr ile helak edilmeleri. (Ahkaf, 46/ 21-26; A’raf, 7/65-72; Fussilet, 41/14-16; Hakka, 69/4-8; Hud, 11/50-60; Kamer, 54/18-21; Şuara, 26/123-140; Zariyat, 51/41-42) Hz. Salih’in ise kavmi olan Semud’a devenin su hakkına dokunmamaları gerektiğini söylemesi; su içme hakkının bir gün kendilerinde, bir gün devede olacağını söylemesi, aksi takdirde helak olacaklarını bildirmesi üzerine; denilenin aksine Semud kavmi devenin su hakkına riayet etmeyerek devenin ölümüne (neslinin tükenmesine) neden olmuştur. Fitrî dengeye inanmayan Semud kavmi bu olay akabinde bir zelzele ile helak olmuştur. (A’raf, 7/73-79; Fussilet, 41/17-18; Hakka, 69/4; Hicr, 15/80-84; Hud, 11/61-67; Kamer, 54/23-31; Neml, 27/ 45-53; Őems, 91/11-15; Şuara, 26/ 141-159; Zariyat, 51/ 43-45)

Kardeşlerinin Hz. Yusuf’u kuyuya atması, onu bulan kervanın köle olarak satması, satın alan Mısır azizinin sahiplenmesi ancak karısının Yusuf’tan faydalanmak istemesi sonucu iftiraya uğrayarak zindana atılması ve yıllar sonra da olsa aklanarak çıkıp Mısır’ın ekonomisinden sorumlu üst düzey bir yönetici olması da ahlaki kötülük örnekleri ile örölüdür. (Yusuf, 12/4-30)

Sodom kabilesine peygamber olarak Hz. Lut gönderilmiştir. Sodom kavmi kadınları bırakıp hem cinsleri ile cinsel ilişkide bulunurlardı. Hz. Lut, kavmini Allah’a inanmaya, sapkınlıktan dönmeye ve ahlaklı bir toplum olmaya çağırdı. Kavmi ise Hz. Lut’u dinlemeyip inananları “namuslu kalmak” ile suçladılar. Sodom halkı kötülükte ısrarla azabı istedi ve Hz. Lut Allah’a sığındı. Nihayetinde azap getirici meleklerden dahi yararlanmak isteyen Sodom halkı, sapkınlıkları yüzünden helak oldular. (Hicr, 15/58-76; Araf, 7/80-84; Ankebût, 29/28-35; Enbiya, 21/74-75; Hud, 11/77-83; Kamer, 54/33-39; Neml, 27/54-58; Saffat, 37/ 133-138; Şuara, 36/160-175)

Hz. Şuayb, Medyen ve Eyke halkına peygamber olarak gönderilmiştir. Şuayb, halkını bozgunculuk yapmamaya, ölçü tartıda hile yapmamaya, meşru kazanç elde etmeyi esas alan bir ticari ahlaka çağırıştır. Kendisini dinlemeyen kavmi yaptıkları bu zulüm ve kötülükten dolayı helak olmuşlardır. (Ankebut 29/36-37; Araf, 7/85-93; Hicr, 15/78-79; Şuara, 26/176-191) Hz.

Musa'nın mücadelesi sonucu Firavun'un zulüm saltanatı da yerle yeksan olup Kızıldeniz sularına gömülmüştür; (Enfal, 8/54) Hz. Yunus'un kavminin inanmaması sonucu öfkeye kapılarak bulunduğu yeri terk etmesi, bir kura sonucu denizin ortasında gemiden atılması ve bu uyarı vesilesiyle tövbe istiğfar getirip bağışlandıktan sonra görevine geri dönmesi; (Saffat, 37/139-148; Yunus, 10/98; Kalem, 68/ 48-50; Enbiya, 21/87-88) Yemen'de Zûnavas isimli bir kralın inananları yakmak için bir hendek kazdırması sonucu helak edilmesi; (Buruc, 85/4-9) Allah'ı bırakıp da başka ilahlar edinen ve kötülükten vazgeçmeyen Ashab-ı Karye'nin korkunç bir ses ile helak edilmesi; (Yasin, 36/13-29) Tübbâ ve Ress halkının işledikleri ahlaki kötülüklerden dolayı helak edilmeleri; (Kaf, 50/12-14; Duhan, 44/37; Furkan, 25/38-39) Sebe halkının elde ettikleri verimli ve bereketli topraklardan dolayı kibre kapılmaları sonucunda helak edilmeleri; (Sebe, 34/15-21) son olarak ise kendisini fil ordusunun sahibi sanan Ebrehe'nin Kâbe'ye saldırması sonucunda ordusuyla beraber helak edilmesi (Fil 105/1-5) vb. kıssaları insanların ahlaki çöküntüleri ve yozlaşmaları sonucunda başlarına gelen felakete dair tarihsel örnekleri ifade etmektedir.

Bütün bu kıssalardan anlaşılacağı üzere, ahlaki kötülüğün ortaya çıkma sebebi özgür iradenin yanlış yönde kullanılmasından başka bir şey değildir. İkbâl'e göre eğer insan, aklını doğru kullanırsa hakikati kavrayabilir. Böylece kötülüklerin üstesinden gelerek güzeli seçme hüviyeti kazanabilir (Çağlayan, 2022, s. 106). Yazır'a (1878-1942) göre, Kur'an-ı Kerim'de geçen iyilik (hasene) ve kötülük (seyyie) gibi durumlar Allah'ın izin vermesi ve yaratması sonucunda oluşmaktadır (Çağlayan, 2022, s. 139). *"...Onlar güzel şeylere kavuştuklarında, bazıları "Bu Allah'tandır!" derler; ama başlarına bir kötülük gelince, "Bu senin yüzündendir (ey arkadaş)!" diye feryad ederler. De ki: "Hepsi Allah'tandır!" O halde bu insanlara ne oluyor da kendilerine bildirilen hakikati kavramaya çalışmıyorlar."* (Nisâ, 4/78) ayetin devamında ise, *"Başlarına her ne iyilik gelirse (bu) Allah'tandır; başına her ne kötülük gelirse (bu da) senin kendindendir."* (Nisâ, 4/79) ifadesi yer almaktadır. Bu ayetler arasında çelişki var gibi gözüke de çelişki durumu söz konusu değildir. Kur'ân-î dünya görüşüne göre Allah, yaratılan her şeyin nihaî kaynağıdır. İnsanın başına gelen kötülükler kendi seçimlerinin bir yansıması olsa da kötülüğü ontolojik zemine taşıyan Allah'tır. Kötülüğü seçen insan olsa da son tahlilde yaratan Allah'tır. Ancak insanın başına gelen her kötülüğe "kötü kader" etiketi

yapıştırması uygun değildir. Başa gelen her kötülük nihaî manada kötülüğü doğurmayabilir. *“Mümkündür ki nefret ettiğiniz bir şey sizin için iyi sonuçlar doğurabilir ve yine mümkündür ki sevdiğiniz bir şey sizin için kötü sonuçlara yol açabilir: Allah bilir, ama siz bilemezsiniz.”* (Bakara, 2/216) Buradan hareketle zahiri manada birçok “kötülük” ruhsal olgunluğa erişirme yönünden bir araç niteliği taşıyabilir. Kişinin eylemleri ve davranışlarından kaynaklanan kötülüğün, Allah’ın bütün mahlûkat için koyduğu “sünnetullâh” kanunları ile sebep sonuç ilişkisi içerisinde cereyan etmesi doğaldır. Yazır’a göre, bu durumda insanın aklına şu sorular gelebilir: Başa gelen her şey “Allah katından” ise insanın etkisi nerede? İnsan yazılmış bir oyunu sahneleyen oyuncudan mı ibaret? İnsan kendisi için takdir edilene boyun eğmek zorunda mıdır? Eğer her şey Allah katında yazılmışsa insanın iradesinin önemi nedir? Kader anlayışı içerisinde ortaya çıkan bu gibi sorular yanlış bir akıl yürütmeden kaynaklanan mantık kurgusundan ibarettir. Bu gerçeği idrak edemeyen akıl “kötünün” değil “kötülüğün” Allah tarafından yaratıldığı paradoksun arasına sıkışıp kalır. Nitekim kıssalardan anlaşılacağı üzere iman edip ilahi buyruğa boyun eğenler kendi tercihleri doğrultusunda iyilik yapmakta ve ilahi yasa gereği manevi bir lezzet tatmaktadır. Küfür, zulüm, haksızlık vb. yolları tercih edenler ise yaptıkları kötülüklerin maddi ve manevi acısını tatmaktadır. İnsanlar bu sayede kötülüklerden kendi istekleri doğrultusunda uzaklaşabilir. Aksi halde kimse kimseyi kendisi istemedikçe hidayete erdiremez, aynı şekilde yaptığı kötülük karşısında alacağı cezayı de engelleyemez (Çağlayan, 2022, s. 142). Hz. Nuh’un oğlunun tufanda boğulup gitmesi bu duruma en güzel örnektir. Allah, adaletinin tecellisi olarak iyiliklerin karşılığını on, yetmiş ve yedi yüz misli ile kat be kat artırarak verirken, kötülüklerin karşılığını ise yalnızca suçun misli kadar verir (Zilzâl, 99/7-8) Kötülüklerin cezasında bir artırıma gitmesi kötülüğü çoğaltması bakımından “kötülük” olabilirdi. Ancak Allah, kötülüğü tercih etmez. Aksine, *“Şüphesiz senin Rabbin merhamet sahibidir”* (Şuara, 42/9) ayetinde ifade edildiği üzere O, iyiliği teşvik noktasında merhamet sahibidir.

Netice olarak, ahlaki kötülüğün kaynağı insandır. İnsanın iradesini özgürce ama yanlış yönde kullanmasından kaynaklanmaktadır. Kur’an-ı Kerim’de geçmekte olan kıssaların birçoğunda da bu durum gerçekleşmekte, insanlar kendi elleriyle yaptıkları kötülükler nedeniyle azabı adeta çağırmaktadır. Sünnetullâh gereği ise ekilen biçilmekte; arz talebi doğurmakta, istedikleri kötülük başlarına gelmektedir.

3.3. Özgür İrade Bağlamında Kötülük Problemi

İrade sözlükte; “bir şeyi yapıp yapmamaya karar verme gücü, istenç, buyruk, istek, dilek” gibi anlamlara gelmektedir. Tercih ise sözlükte; “Bir şeyi öbürüne göre daha iyi, üstün ve önemli sayma, yeğ tutma, yeğleme” gibi anlamlara gelmektedir.

Allah, insanı tercihleri konusunda serbest bırakmıştır, ancak bu serbestlik tamamıyla bir boş vermişlik de değildir. İnsan için adeta hammaddeyi sağlamış ve ne üretmesi gerektiği öğretisi de verilmiştir. İnsan ise bu ham maddeden ne üreteceğine kendi özgür iradesiyle karar vermektedir. Üreticinin şahsi hatalarından dolayı hammaddenin ya da hammaddeyi temin edenin suçlanması rasyonel ve tutarlı olmasa gerektir. Dinin öğretisi ise aslında insanın böylesi hayati tercih noktalarında yanlış tercihe düşmemesi için tavsiye edilen ön egzersizler ve antrenman çalışmalarından ibarettir. Adeta hayata hazırlıksız yakalanmış bir iyilik şövalyesinin yanlış tercihlere düşmemesi için bütün uyarıcı sistemler aktif edilmiş gibidir. Ancak diğer varlıklardan farklı olarak, “Tanrı’nın insan projesi” gereği olarak iyilik ya da kötülük seçimi hususunda insana müdahalesi söz konusu değildir. Zira aksi bir durumda, kötülük seçeneği bulunmayan bir insanın iyilik üretmesi de mümkün olamazdı. Çünkü iyilik ancak özgür varlıkların bilinçli ve niyetli erdemleri sonucu elde edecekleri bir edimdir. Yanlışlıkla yahut zorunlu olarak yapılan bir iyilik zahirde iyilik olarak görünse bile özde iyilik olmadığı açıktır. Bu yargı elbette ki tam aksi durumlar için de böyledir. Yani kötülük olarak görünen nice durumlar için de geçerlidir. Nitekim Kur’an yaratılışın böyle okunması gereğini salık verir. “...Mümkündür ki nefret ettiğiniz bir şey sizin için iyi olabilir ve yine mümkündür ki hoşlandığımız bir şey de sizin için kötü olabilir. Allah bilir ama siz bilemezsiniz.” (Bakara, 2/216) ayeti bu duruma en güzel örnek olurken, ayrıca Kur’an yaratılışın gerçek maksadının iyilik, rahmet ve güzellikten öte bir şey olmadığını vurgulamaktadır. Zira yaratılış eyleminin bizatihi kendisi başlı başına bir rahmet eyleminin tecellisinden başka bir şey değildir.

Said-i Nursî’nin (1877-1960) kötülük problemine dair: “*Halk-ı şer, şer değildir; kesb-i şer, şerdir.*” (Nursi, 2013, s.77) şeklindeki ifadesi de bu minval üzeredir. Yaratan kötülük dilemez ve yaratmaz. Ancak insan kötülüğü hak ederse Hakk’da onu yaratır. Allah, insanda var olan özgür seçim yapabilme cihetini yaratır. Bu ciheti iyi ya da kötü vecihte kullanan insandır. Dolayısıyla kötülüğün sebebi ve müsebbibi bizatihi insandır. Ki eğer kötülük de gerçekten kötülük ise... Çünkü defaatle müşahede edilmiştir ki parçada kötülük görülen husus aslında bütünde iyiliktir. Nitekim hasta için acı reçeteler kötülük görülse de aslında iyilik olduğu gibi, çocuğun zor şartlar altındaki eğitim ve terbiyesinin yakın vadede kötülük olarak görülmesine rağmen uzun vadede ne kadar büyük iyilik olduğunun anlaşılması gibi bizatihi yaşadığımız

örnekler resmin bütününe görmeden yapılan değerlendirmelerin yanıltıcılığını, tutarsızlığını ve objektif gerçekliği yansıtmadığını göstermektedir.

Tüm bunlardan hareketle insana verilen kısmî özgürlük, insanın Allah'a yakınlaşması ve hoşnutluğunu kazanması içindir. "İnsanlık projesi" gereği insan bu özgürlüğünü kötü eylemler için de kullanabilir. Bu durum özgür varlık -insan- oluşunun doğal bir sonucudur. Ancak bu özgür irade nedeniyle yaptıkları ona ait olmaktadır. Dolayısıyla özgür irade sayesinde insan yapıp etmelerinden sorumludur (Türkeri, 2006, s. 131). Bu nedenle insan eylemlerinden dolayı övülmeye ya da yerilmeye yetkin bir varlıktır. Aynı zamanda insan; Tanrı tarafından muhatap alınan, vahiy ve ahlak ile mükellef ve müşerref kılınan yegâne varlıktır.

3.4. Allah'ın Adaleti Bağlamında Kötülük Problemi

Adalet sözcüğü; Osmanlıcada "adâlet" İngilizce ve Fransızca'da "justice" Almandaca "gerechtigkei" şeklinde karşılık bulur. Sözlük anlamıyla adalet: "Bir toplumda, değerlerin ilkelerin, ideallerin, erdemlerin cisimleşmiş, somutlaşmış, hayata geçirilmiş olması durumu. Herkesin hak ettiği ödül ya da cezayla karşılaşması durumu" şeklinde tanımlanabilir. Adalet, insan fillerini objektif bir şekilde ahlâkî açıdan inceleyen bir mekanizmadır. İnceleme sonucunda insan filleri doğru-yanlış, iyi-kötü, uygun-uygunsuz gibi karşılık bulmaktadır (Cevizci, 1999, s. 11).

Kudret kelimesi sözlükte, "gücü yetmek; bir işi ölçülü ve planlı bir şekilde yapmak, planlamak; kıymetini bilmek; bir şeyin niteliğini, niceliğini ve şeklini belirlemek; rızkını daraltmak" anlamlarına gelmektedir. İstilah anlamı ise, Allah'ın, "dilediğini eksiği ve fazlası olmaksızın hikmet çerçevesinde yapmak" (Topaloğlu, 2023, s. 316) şeklinde tanımlanabilir

Kur'an-ı Kerim'de Allah'a atfen bir "adalet" sıfatı yer almaz. Fakat yaratanın yarattıklarına karşı zerrece zulümden dahi uzak olduğu ısrarla vurgulanmakta ve kesin bir dille reddedilmektedir (Cebeci, 2021, s. 69). Yukarıda da belirttiğimiz üzere Allah'ın meleklerden üstün tuttuğu "insanlık projesinin öznesi" olan insan için adaletsizliği ve zulmü reva görmesi âlemlerden ve meleklerden üstün kılmayı planladığı özel projesi için düşünülemez bir durumdur. Eski tabirle abesle iştigaldir ki mükemmel bir Tanrı için düşünülmesi dahi muhaldir.

Allah hayır ve hasenatın çıkış kaynağıdır. Kötülüklerin çıkış noktasının Allah olduğunu düşünmek adaletinde acziyet, kudretinde eksiklik olduğunu gösterir. Oysa âlemde olan her şey O'nun sonsuz kudreti ve yaratması ile meydana gelir. Bu yüzden Allah'ın filleri abeslikten ve zulümden münezzehtir.

“Allah kullarına zulmedici değildir.” (Rum, 30/10) “Allah, azabıyla insanlara zulmeden değildir. İnsanlara zulmeden bizzat kendileridir.” (Tevbe, 9/70) “Zira Allah, kullarına en ufak bir haksızlık yapmaz.” (Âl-i İmran, 3/ 182; Enfâl, 8/51; Yunus, 10/44) “Allah zulmü de istemez.” (Âl-i İmran, 3/109) “O, insanlara iyilik yapmayı ve adaletli olmayı emreder.” (Nahl, 16/90) “Kudret sahibi olan Allah, adaletli insanları över.” (Âl-i İmran, 3/18) “O, zalimleri sevmez.” (Âl-i İmran, 3/189) Allah, zalimliği ve zulmü sevmiyor ise kulları üzerinde de sevecek değildir. Zulmü seçen, iradesini o yönde kullanan, zulme alkış tutan insandır. “Onların bu dünya hayatı içinde harcadıkları, kendi kendilerine zulmeden bir halkın ekinlerine (kazandıkları başarılar) musallat olan ve onu mahveden bir rüzgâra benzer: Onlara haksızlık yapan Allah değildir, fakat onlar kendi kendilerine haksızlık yapıyorlar.” (Âl-i İmran, 3/117) Bu misalde ekinler insanların hayatlarını sembolize etmektedir. İnsan bu dünyada iyi veya kötü seçimler yapar. Bundan dolayı da dünyada ne ekerse ahirette onu biçecektir. Allah’ın adaleti ve kudreti burada devreye girecektir. Yukarıdaki ayette rüzgâr örnek verilmiştir. Rüzgâr ekinlerin yetişmesi için yararlıdır. Ancak rüzgârın aşırı sıcak veya aşırı soğuk olması ekinlere fayda yerine zarar da vermektedir. Evrensel yasaları zerrece zulüm bulaşmayan bir adalet ölçüsü çerçevesinde düzenleyen Allah için insanın iyilikleri de bu ölçüye göre olmalıdır. İyilikler dahi aşırılığa kaçılmaksızın, adalet üzere yani yerli yerinde ve kararınca yapılmalıdır. Zulüm, riya, başa kakmak vb. ile bezenerek yapılırsa adalet ve ölçülülük ilkesine aykırı davranılmış olduğunda ise böylece yapılan iyilik dahi kişinin gerek kendisi gerekse muhatabı için zulme dönüşmüş olmaktadır. (Karaman, 2012, s. 657). İşte tam da bu nedenle adalet, bütün erdemlerin güneşi kabul edilmiştir. Nasıl ki güneş olmadığında bütün güzellikler orada bulunduğu halde karanlıkta kaldığı için görülememekte ise ve dolayısıyla yok hükmünde kalmaktalar ise, işte adalet olmaksızın yapılacak olan diğer bütün iyilik ve erdemler de öyledir.

Sonuç olarak yaratılan üzerinde sınırsız hâkimiyet Allah’ındır. Örneğin ateşin faydası sonsuzdur ancak yakıcı özelliği de bulunmaktadır. Bu yakıcılık özelliği insana zarar verebiliyor ve tabiatta yangınlara neden olabiliyor diye, bundan hareketle yaratılış düzeninin adaletsiz bir nizam olduğuna hükmedilebilir mi? Ateşin yanıcı özelliği olmaksızın ateş yaratılsaydı denilebilir mi?

Hayata baktığımızda her yönüyle küçük insan rasyonalitesini aşan devasa büyüklükte kapsanamaz ve kuşatılamaz bir rasyonalite ile karşı karşıya olduğumuz açıktır. Hala hayat büyük bir muammadan ibarettir. Şifası bulunamayan sayısız ruhsal ve fiziksel hastalıklara ve engelli doğumlarına şahit olmaktadır. Filistin’den Suriye’ye, Afganistan’dan Doğu Türkistan’a yeryüzündeki haddi hesabı olmayan korkunç zulümlerin, zalimlerin yanına kar kalmakta

olduğunu esefle gözlemlemekte, çaresizce üzülmekteyiz. İçimiz kan ağlamakta ama elimizden bir şey gelmemektedir. Vicdanlar ancak bu acıların hesaplarının sorulacağı ile teskin buluyor. Ama o hesap günü ise bu dünyada hiç gelmiyor, beklenen adalet bir türlü gerçekleşmiyor. Bütün bu acılara, haksızlık ve düzensizliklere rağmen hayatın kendi düzeninden bir an olsun geri kalmadığı da inkâr olunamaz bir gerçeklik olarak ortadadır. Bunca hayatların acılar ile sönmesi bir taraftan umutları söndürüp içleri karartırken diğer taraftan bütün ihtişamıyla yeni hayatları ve yeni umutları büyülemeye devam etmektedir. İnsanın sınırlı rasyonalitesi anlamakta ve anlamlandırmakta zorlansa da bu kaotik düzenin bütün ihtişamıyla sürüp gittiği gözlemlenmektedir. O halde bu düzenin insan rasyonalitesine indirgenmesi mümkün olmayan aşkın boyutu inkâr olunamaz (Gökhan, 2022, s. 75). Tabiri caizse eğer, söz konusu bu büyük rasyonalitenin ancak sezgisel ve bütünsel bir deneyimlenme (iman ya da hidayet) yoluyla anlaşılması mümkün boyutunu vurgulamak için “eskatolojik adalet” kavramlaştırmasının daha kuşatıcı ve açıklayıcı olacağını düşündük. Çünkü böylesi muhteşem bir düzenin adaletinin bu dünyada sağlanmadığı açıkça görüldüğüne göre bir başka dünyada tamamlanması gerekmektedir ki, yeryüzündeki bütün dinler bunu vaat etmektedir. O halde hümanist rasyonaliteyi esas alan insan perspektifi ötesinde daha üst ve kuşatıcı bir perspektiften bakılması gereklilik arz etmektedir. Nitekim Kur’an da bizi sürekli böylesi bütünsel bir panoramik bakışa davet etmektedir. Biz de bu vizyon farkını, John Hick’in “eskatolojik doğrulama” kavramı ile yaptığı gibi, epistemolojik doğrulamaya eskatolojik değer boyutunu da eklememesinden (Gökhan, 2020, s. 185) esinlenerek, yeni bir kavram arayışına girdik. Çünkü ancak böylesi yeni bir kavramlaştırma ile ilahî mesaj ve meramın daha iyi ortaya konabileceğine kanaat getirdik. Nitekim çalışmamız boyunca görüleceği üzere gerek Kuran ayetlerinin gerekse Kur’an kıssalarının mesajları hep bu minval üzeredir; göremediğimiz bu adaletin er veya geç, bu dünyada ya da öte dünyada mutlaka ama mutlaka gerçekleşeceği yönündedir. Çünkü adaletsiz bir hayat anlamlandırılmaz. Tıpkı güneşsiz dünya gibi, bütün güzelliğine rağmen güneşsiz bir dünyanın karanlıkta kalmaktan kurtulmasının mümkün olmadığı gibi. Tam da bu nedenle Allah demek anlam demektir, Allah inancı demek aslında mutlak adalet inancı demektir. Aklının almadığı, kalbinin (enfüs ve afakta) mutmain olmadığı yerde insan fitratı kendini evinde ve güvende hissedemez. Kalpler sahibi tarafından kendi imzasıyla kodlanmış ve böyle mühürlenmiş olduğu için ancak adalet (afak) ve anlam (enfüs) ile mutmain olabilir. İnsan fitratın bu çekim gücüne karşı duramaz.

Nitekim ünlü psikolog Victor. E. Frankl’a (1905-1997) göre, insan hayatta bir anlam bulamazsa “varoluş vakumu nevrozu”na kapılmakta ve yaşam enerjisi sönüp tükenmektedir.

Oysa bir anlam uğruna olursa eğer acıya dayanma kapasitesi ve yaşam enerjisi sonsuzca artmaktadır (Gökhan, 2020, s.185).



SONUÇ

Kur'an-ı Kerim'de kötülük problemi müstakil bir problem olarak ele alınmamaktadır. Kur'an kötülük sorununu problem edinmek yerine, Tanrı'nın evren üzerindeki fiillerine karşı insanların sergilediği tutum ve tepkilerle ilgilenmektedir. Kur'an Tanrı'yı veya insanı haklı çıkarma çabası gütmaz. İnsan ve Tanrı arasındaki uyum dinamizmini korumayı amaçlar. Bu nedenle kötülük probleminin tek düze bir cevabının Kur'an'da aranması pek mümkün ve makul gözükmemektedir. Bu nedenle ulaştığımız bulgular neticesinde çalışmamızın kapsam ve amacı, yeryüzünde var olduğunu gördüğümüz acı, elem, keder, ıstırap gibi durumlara net cevaplar vermek değil, bizim "kötü" ya da "kötülük" olarak değerlendirdiğimiz durumları Kur'an-ı Kerim ışığında anlamaya ve nasıl bir perspektif önerildiğini ortaya koymaya çalışmaktır.

Kur'an kötülük problemi konusunda net bir duruş sergilemese de problemin varlığını da yadsımaz. Bilakis meleklerin "kötülük yapacak (kan dökecek) bir varlık olan bu insanı niçin yaratıyorsun?" sorusunu gündemine alarak ilk ağızdan konuyu tartışmaya açmakta ve "siz benim bildiklerimi bilemezsiniz" diye cevaplayarak, mahiyetini yalnızca kendisinin tam olarak bilebildiği "insanlık projesi"ni savunmaktadır. "İnsanlık projesi" ifadesi "özgür irade sahibi bir varlık projesi"nin özgünlüğünü ifade için tarafımızca formüle edilmiş bir kavramsallaştırmadır ki çalışmamız boyunca bu terim ile bu ayeti refere etmeye çalıştığımız oldukça açıktır. Kanaatimizce bu ayet Kur'an teodisesinin çatı ayetidir. Bu kıssa ile Kur'an kötülük konusundaki genel perspektifini ve yaklaşım politikasını özetlemektedir; "*Hani, Rabbin meleklere, "Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım" demişti. Onlar, "Orada bozgunculuk yapacak, kan dökecek birini mi yaratacaksın? Oysa biz daima seni hamd ile tesbih ve takdis etmekteyiz." demişlerdi. Allah da "Ben sizin bilmediklerinizi de bilirim" demişti.*" (Bakara, 2/30) Ayetin sınırlarını çizdiği kötülüğe dair bu yaklaşım başka ayetlerce de sürekli teyit edilmektedir; "*Hoşunuza gitmediği hâlde savaş size farz kılındı. Fakat olur ki, bir şeyden hoşlanmazsınız ama o sizin için daha hayırlıdır. Ve olur ki bir şeyi (de) çok seversiniz, hâlbuki o sizin için bir şerden ibarettir. Allah (sizin için hayır olanı) bilir de siz bilmezsiniz.*" (Bakara, 2/216) buyrulurken, insani perspektif ve rasyonalite tarafından kolayca anlaşılmanın mümkün olmayacağı yaşamsal boyutlar olduğunun altı çizilmektedir.

Şöyle ki, her şeyden önce kötülük göreceli bir kavramdır; tek tip bir kötülükten bahsetmek mümkün değildir. Kötülüğün göreliliğine belki de en güzel örnek olarak Batıda yaygın olarak görülen islamofobi verilebilir. Biz kendimiz için iyi, güzel ve doğru olan ne varsa onun adına İslam diyorken, onlar için ise tam aksine her türlü kötülüğün adeta yegâne kaynağı ve membaı İslam ve Müslümanlardır. Birileri için hayatın yegâne anlamı ve varlık gayesi olan

bir dinin, başkaları için bir korku kaynağı ve düşmanlık unsuru olabilmesi düşündürücüdür. Demek ki hiçbir şey ilk anda görüldüğü kadar basit değildir. Her olgu derinlemesine ve çok boyutlu bir değerlendirmeyi gerektirmekte ve hak etmektedir. Bu nedenle Kur'an da muhataplarını tefekkür, tezekkür, tedebbür, teakkul, teemmül gibi birçok kavramla hayatı çok boyutlu düşünmeye ve çok yönlü anlamaya çağırmaktadır.

Tanrı'nın hayatı var kılış nedeni olarak ihtiyaçtan âzâde yegâne erdem olan "sevgi" dışında bir neden gösterilememektedir. Çünkü sevgi başka bir şey için değil, ancak sevgi için olduğu zaman sevgidir. Sevgi yaratılış ve insanın varoluş sürecinin hem zemini hem de gayesidir. Dolayısıyla Tanrı-insanla ilişkisinin zemininin de sevgi dışında geçerli bir alternatifi bulunmamaktadır. Bu nedenle hakikati tecrübe edebilecek bir donanımla dünyaya bırakılan insanın "olmak" yönünde kazanılması, varoluşun da yegâne gayesi olsa gerektir. Çünkü "oluş" sevgiden, "bozuluş" ise sevgisizlikten kaynaklanmaktadır. Sevgi iyilik membaı olarak birlik ve kosmosa, sevgisizlik ise kötülük kaynağı olarak parçalanma, kaos ve acılara neden olmaktadır. Tanrı ve insan arasındaki epistemik mesafenin bu dünyada kapanması mümkün olmadığına göre hiç kimsenin tam bir hakikat tecrübesi yaşaması da mümkün değildir. Bu da o oranda bir sevgi yoksunluğu olarak karşımıza çıkacak olsa dahi nihai gayenin "asli benliğe dönüş"; sevgiyi hak etmek olduğu gerçeğini değiştir/e/mez. Çocukların büyüklerini, hayvanların insanları tam olarak anlayamaması örneğinde olduğu gibi, alt bilinçlerin üst bilinçleri anlayamaması gayet doğal ve rasyonel olarak da anlaşılabilir bir durumdur.

Bu nedenle Kur'an-ı Kerim inananlara daima parçaya değil resmin bütününe bakmayı salık vermektedir. Acele değerlendirip karar vermeden önce sabredip beklemeyi ve hamd ile tesbih etmeyi tavsiye etmektedir. Her daim yaratılışın külli ve nihai amacı olan rahmet ve hikmet vizyonu ile bakmayı önermektedir. Nitekim Hz. Musa ve yol arkadaşını konu edinen Hızır kıssası ile bu vizyon üç farklı olay örgüsü ile kuvvetle vurgulanmaktadır. (Kehf, 18/60-82) Hakeza doğum sancıları çeken bir annenin acıları parçalı resimde kötülük olarak görünmektedir. Fotoğrafın bütünü ise ancak doğum süreci tamamlandığında ortaya çıkmakta ve benzersiz bir iyilik ve güzellik olduğu ancak o zaman anlaşılabilir. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de "Biz sizi biraz korku, açlık ve bir parça maldan, canlardan ve ürünlerden eksilme ile imtihan edeceğiz. Sabredenleri müjdele." (Bakara, 2/155) vb. bir ayet ile dünya hayatının geçici bir mekân ve imtihan yeri olduğunu bildirmektedir. "Sabredenleri müjdele!" ifadesiyle ahiret yurdu ve gerçekleşmesi mutlak olan "eskatolojik adalet" işaret edilmektedir. Yeryüzündeki güzellikler, kalıcı ahiret hayatına nispetle adeta geçici bir oyun, eğlence ve süs niteliğindedir.

Bu dünya, imtihan dünyasıdır, lezzet, ücret ve mükâfat yeri değildir. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de "Biz sizi biraz korku, açlık ve bir parça maldan, canlardan ve ürünlerden eksilme ile imtihan edeceğiz. Sabredenleri müjdele." (Bakara, 2/155) vb. bir ayet ile dünya hayatının geçici bir mekân ve imtihan yeri olduğunu bildirmektedir. "Sabredenleri müjdele!" ifadesiyle ahiret yurdu ve gerçekleşmesi mutlak olan "eskatolojik adalet" işaret edilmektedir. Yeryüzündeki güzellikler, kalıcı ahiret hayatına nispetle adeta geçici bir oyun, eğlence ve süs niteliğindedir.

(Kehf, 18/7) O halde, sınırlı insan vizyonundan hareketle sadece dünyayı ve hatta sadece ahireti değerlendirmeye almak, realiteyi hakkıyla yansıtmıyor olmayacaktır. Bu tutum, henüz yeterince bilinmediği dönemlerde psikolojik realiteleri ya da insanın psikolojik boyutunu reddetme tipolojisinden farksız olacaktır. O halde, resmin tamamını görmek isteyenler için görülmeyen boyutların; henüz keşfedilmemiş ötelere ve öte dünya hayatının da hesaba katılması kaçınılmaz bir gereklilik arz etmektedir. Hz. Peygamber'in "*Hiç ölmeyecekmiş gibi dünyaya, yarın ölecekmiş gibi ahirete çalışın*" (Câmiu's- Sagîr,II/12, Hadis No: 1201) rivayeti de bu çok bilinmeyenli ve çok boyutlu denkleme ifade etmektedir.

Kötümser paradigma ölüm gibi doğal bir fenomeni dahi kötülük olarak değerlendirmekten ve kendi subjektif teorisini en nesnel ve rasyonel vizyon olarak dayatmaktan geri kalmamaktadır. Oysa hayatı okuma biçimi olarak tek seçeneğin negatif bir perspektif olması gerekmez. Bilakis pozitif paradigmanın daha rasyonel ve tutarlı olabileceğine Necip Fazıl Kısakürek'in "*Güzel Şey*" adlı şiirinden şu dördüğü ufuk açıcı bir örnek sunmaktadır:

"Ölüm güzel şey, budur perde ardından haber.

Hiç güzel olmasaydı ölür müydü peygamber?

Öleceğiz müjdeler olsun, müjdeler olsun!

Ölümü de öldüren Rabbe secdeler olsun!" (Kısakürek, 1998, s. 153).

Nitekim kadim bilgilerden Sokrates'in savunması da bu yöndedir. Kendisini ölüm cezasına çarptıran hâkimlere karşı ileri sunduğu itirazlar, kötülük algılarının yüzeyselliğini ve tutarsızlığını kökten sarsıcı niteliktedir; "*Ölüm*" doğal bir olay, kaçınılmaz bir yazgıdır ve bir kötülük değildir, Tanrı'dan başka kimse mahiyetini bilmez ve bilemez. Mahiyetini bilmediğiniz bir şey nasıl kötülük veya ceza olabilir ki, böylesi doğal bir olay ile beni cezalandırabileceğinizi nasıl düşünebilirsiniz? şeklindeki savunması tam da bu nedenle yalnızca kulaklarda değil, halen vicdanlarda çınlamaktadır.

Eğer sadece dünya hayatını değerlendirmeye alacak olursak veya hayata bütüncül bir açıdan bakmazsak gerçekten de ölüm kendisinden daha büyüğü düşünülemez derecede kapsamlı ve kuşatıcı bir kötülüktür. Çünkü ölüm istisnasız bütün varlığı ve yaşamı kuşatan bir olgudur. Eğer ölüm kötülük ise hayattaki her şey "*özünde kötü*" yani "*aslen kötü*" demektir. Yok eğer ölüm kötülük değil de tıpkı doğum gibi doğal bir fenomen ise ki bize göre öyledir; o zaman, küçük bir ana rahminden daha büyük bir ana rahmi diyebileceğimiz dünya hayatına geçiş olgusundan başka bir şey değildir. O halde, ölümün de tıpkı doğum gibi daracık bir dünyadan daha büyüğüne, daha güzeline geçiş olması pekâlâ çok daha rasyonel ve çok daha

muhtemeldir. Görüleceği üzere, negatif yüklemelere mesafeli yeni bir bakış açısı ile hayat, biranda bir “güzellikler silsilesi”ne dönüşebilmektedir. Nitekim gündelik hayatta sürekli deneyimlemekte olduğumuz doğum realitesi, aslında ölümün de ikinci bir doğum olacağına habercisi ve müjdecisidir. Doğumun pozitifliği ölümün pozitifliği lehine bir argümandır. Aksi yöndeki ölüme dair negatif endişeler için meşruiyeti sağlayacak yeterli derecede somut gerekçeler bulunmamaktadır. Nitekim kötümserlerin savladığı gibi -yeryüzünde kötülük iyilikten fazla- olsaydı, dünya nüfusunun korkunç bir hızla artıyor değil de azılıyor olması gerekmez miydi?

Demek ki resmin bütünü görmesi mümkün olmayan insan için söz konusu iyi-kötü değerlendirmesini yapabilmek pek mümkün değildir. Nitekim ana rahmindeki bir bebeğin içinde bulunduğu fotoğrafın bütünü görmesi ve bu nedenle kendi durumunu doğru bir şekilde değerlendirmesi ne derece mümkündür? Değişimden korkan bebek doğumu bir kötülük olarak algıladığı için ağlayarak doğmaktadır. Oysa dünya hayatı onun beklentilerinin aksine kendisine rahim hayatından çok daha fazla fırsatlar sunmaktadır. Oysa ancak doğum sonrasında endişelerinin yersiz ve gereksiz olduğu görülmekte ve doğuma dair kötülük algısının ise tamamen bir yanılsama olduğu anlaşılmaktadır. Ölüm kötülük olarak değerlendiren bir kişinin kötümserliği de aslında bu karikatürden hiç de farksız değildir.

Kur’an ise “*Sizin iyi sandığınız kötü, kötü sandığınız ise iyilik olabilir. Siz bilemezsiniz Allah bilir*” (Bakara,2/216) vb. ayetler ile sürekli hayatın olumsuzluğuna referans yapmaktadır. Bu bilinç düzeyini yakalama adına insan için tek çıkış yolu, bütünü görececek bir “eskatolojik adalet” vizyonuna ulaşmaktan geçmektedir. Eğer bu mümkün değilse -ki çoğu insan için öyledir-, insanın ol/gu/ay/ları kötüye yorması yerine nötr kalması öğütlenir. Oysa pozitif yorması aynı derecede makul ve pekâlâ mümkündür. O halde, iyi dururken kötüye yormanın gerekçelerinin yeterliliği ve meşruiyeti sorgulanmalıdır. Çünkü kötü yoruma teslim olmak, aslında herkesin kolayca kendini kaptırabileceği bir zihni “düşüş” pozisyonundan başka bir şey değildir. Kötü yorum travmatik ruh hallerinin tetiklediği bir dizi epistemik ihlaller sonucu düşülebilecek bir zafiyet iken, iyi yorum bireyin iç dünyasını aydınlatarak kişiye özgüven ve yaşam kaynağı olabilecek bir dik duruş hamlesidir. Negatif yorum çoğu zaman içgüdüsel bir tepkiden ibaret iken, pozitif yaklaşım büyük oranda epistemik bir çaba ve entelektüel bir başarıdır. Çünkü iyilik düşüncesi, iyiliğe yönelim insan ruhunu besleyici bir nitelik taşımaktadır. İnsan herhangi bir olguya olumlu bir anlam yükleyemezse harekete geçmesi mümkün olamaz. Zira böylesi bir durumda kişinin harekete geçmesi için gerekli ruhsal yakıt mesabesindeki motivasyon sağlanmış olmayacaktır. Aksine kötülük kaygılarının zihni ele

geçirip kuşatması ve tamamen hâkim olması sonucu gelişen kötümser bakış açısı, insan ruhunu hastalandırabilmekte, entelektüel enerjisini tüketebilmekte ve nihayet psikolojik olarak çöküşüne neden olabilmektedir. Oysa dış dünyadan müdahalelerle sürekli dağılan ve parçalanan insan benliği, iç bütünlüğünü onarıcı enerjiyi ancak iyilik ve güzelliklere yönelmekte bulabilmektedir.

Sonuç olarak ahlaki bir eylemin gerçekleşmesi için iyilik ve kötülüğün seçenek olarak sunulduğu bir ortamın yaratılmış olması kaçınılmaz bir gerekliliktir. Tanrı zıt durumları yaratarak denge oluşturmuş ve özgür irade sahibi insan projesi için tercih nizamını ortaya koymuştur. Özgür varlıkların zorunlu bir seçenikle baş başa bırakılması düşünülemez. Çünkü bu özgürlüğün tanımına aykırı bir durumdur. Özgür iradesini kullanma imkânı sunulmayan bir ortamda insanın kendi seçimi ile ahlaki bir edimi gerçekleştirebilmesi ve ahlaki bir özne olması yani insan olması mümkün değildir. O halde tam bir özgürlüğün ve dolayısıyla kötülüğün imkân dâhilinde olmadığı bir dünyada insani/ahlaki bir eylem olan iyiliğin gerçekleşmesi de mümkün değildir.

KAYNAKÇA

- Abay, M. (2007). *Kur'ân Kıssaları* (1. bs). Ensar Neşriyat.
- Acar, R. vd.,. (2019). *Din Felsefesi El Kitabı* (R. Kılıç & M. S. Reçber, Ed.; 4. bs). Grafiker Yayınları.
- Ak, U. (2016). *Gazali'de Kötülük Problemi* [Doktora Tezi]. Necmettin Erbakan Üniversitesi.
- Akarsu, B. (1975). *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (s. 238). Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Albayrak, M. (2001). *İbn-i Sina ve Alfred Nort Whitehead Açısından Tanrı-Alem İlişkisi Ve Kötülük Problemi* (1. bs). Fakülte Kitabevi.
- Arslan, A. (2014). *Felsefeye Giriş* (21. bs). Adres Yayınları.
- Arslan, H. (2021). *Mu'tezile'de İyilik ve Kötülük (Hüsün ve Kubuh) Problemi* (2. bs). Endülüs Yayınları.
- Aslan, A. (2002). "Analitik Pozitif Ateizmin Bir Eleştirisi: Michael Martin". *İslam Araştırmaları Dergisi*, 7.
- Augustinus. (1999). *İtirafılar* (D. Pamir, Çev.; 1. bs). Kaknüs Yayınları.
- Aydın, M. (1952). "Ateizm Ve Çıkmazları". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5, 187-204.
- Aydın, M. S. (2019). *Din Felsefesi* (15. bs). İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Bircan, H. H. (2021). İbn-i Sina Düşüncesinde Kötülük Sorunu ve Teodise. H. Hemşinli & Y. Kaplan (Ed.), *İslâm Düşüncesinde Kötülük Sorunu ve Teodise I* (1. bs). Elis Yayınları.
- Camus, A. (1974). *Sisyphos Söyleni* (T. Yücel, Çev.; 1. bs). Adam Yayınları.
- Camus, A. (1985). *Başkaldıran İnsan* (T. Yücel, Çev.; 1. bs). Kuzey Yayınları.
- Cebeci, L. (2021). *Kur'an-ı Kerim Açısından Kötülük Problemi* (3. bs). Akçağ Yayınları.
- Cevizci, A. (1999). *Felsefe Sözlüğü* (3. bs). Paradigma Yayınları.
- Cevizci, A. (2007). *Felsefeye Giriş* (2. bs). Sentez Yayıncılık.
- Cevizci, A. (2014). *Etik—Ahlak Felsefesi* (1. bs). Say Yayınları.
- Colette, J. (2017). *Varoluşçuluk* (I. Ergüden, Çev.; 2. bs). Dost Kitapevi Yayınları.

- Corbin, H. (1994). *İslâm Felsefesi Tarihi: Başlangıçtan İbn-i Rüşd'ün Ölümüne* (H. Hâtemî, Çev.; 2. bs). İletişim yayınları.
- Çağlayan, H. (2022). Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Kötülük Sorunu. H. Hemşinli & Y. Kaplan (Ed.), *İslâm Düşüncesinde Kötülük Sorunu ve Teodise III* (1. bs). Elis Yayınları.
- Çalışlar, A. (1991). *Felsefe Sözlüğü* (s. 543). Cem Yayınevi.
- Çam, T. (2019). *Kötülük Problemi Gerçek Bir Problem Midir?* [Yüksek Lisans Tezi]. Bursa Uludağ Üniversitesi.
- Çınar, A. (2005). "Leibniz'de Kötülük Problemi ve Teodise". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XIV(1).
- Çüçen, A. K. (2018). *Martin Heidegger: Varlık Ve Zaman* (6. bs). Sentez Yayıncılık.
- Demirtaş, M. (2019). *Josiah Royce'un Din Felsefesi* (2. bs). Otorite Yayınları.
- Demirtaş, M. (2020). *Tanrı- Alem İlişkisi* (3. bs). Otorite Yayınları.
- Dostoyevski, F. M. (2007). *Karamazov Kardeşler* (N. Yalaza Taluy, Çev.; 1. bs). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Durak, V. N. (2020). *Kelamda Salah- Aslah Sorunu Ve Günümüz Kötülük Problemi (teodise) Tartışmaları* [Yüksek Lisans Tezi]. Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi.
- Durusoy, A. (1999). İbn-i Sina. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 20).
- Eckhart, M. (2021). *Tanrı'nın Tarihi* (D. Pehlivan, Çev.; 1. bs). Gece Kitaplığı.
- Flew, A. (2005). *Felsefe Sözlüğü* (N. Özsoy, Çev.; 1. bs). Yeryüzü Yayınevi.
- Gazali. (2002). *Felsefenin Temel İlkeleri (Makâsıdu'l-Felâsife)* (C. Erdemci, Çev.; 2. bs). Vadi Yayınları.
- Gazali. (2004). *Ariflerin Yolu* (A. Duran, Çev.). Hikmet Neşriyat Yayınları.
- Gazali. (2004). *Yol Gidenlerin Klavuzu Ve Arayanların Bahçesi* (A. Duran, Çev.). Hikmet Neşriyat Yayınları.
- Gökberk, M. (1985). *Felsefe Tarihi* (5. bs). Remzi Kitabevi.

- Gökhan, Y. (2016). *John Hick'te Din Dili* [Yüksek Lisans Tezi]. Bursa Uludağ Üniversitesi.
- Güzel, S. (2020). "İşrakî Teodisenin İslam Düşüncesindeki Yeri". *Mizanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi*, 6(11).
- Haklı, Ş. (2002). "Kötülük Problemi, Yaklaşımlar ve Eleştiriler". *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2.
- Hemşinli, H. (2021). Bir Din Felsefesi Sorunu Olarak Kötülük. H. Hemşinli & Y. Kaplan (Ed.), *İslâm Düşüncesinde Kötülük Sorunu ve Teodise I* (1. bs). Elis Yayınları.
- Hemşinli, H. (2021). Kötülük Sorununun Tarihsel Arka Planı. H. Hemşinli & Y. Kaplan (Ed.), *İslâm Düşüncesinde Kötülük Sorunu ve Teodise I* (1. bs). Elis Yayınları.
- Hemşinli, H., & Kaplan, Y. (Ed.). (2021). *İslâm Düşüncesinde Kötülük Sorunu ve Teodise* (1. bs). Elis Yayınları.
- Hick, J. (1990). *Philosophy of Religion* (4th ed). Prentice Hall.
- Hume, D. (1995). *Din Üstüne* (M. Tunçay, Çev.; 3. bs). İmge Kitapevi.
- İmamoğlu, T. (2005). Seneca ve Kötülük. *Akev Akademi Dergisi*, 9(24), 83-94.
- Kaplan, Y. (2021). Sühreverdî Felsefesinde Kötülük Sorunu ve Teodise. H. Hemşinli & Y. Kaplan (Ed.), *İslâm Düşüncesinde Kötülük Sorunu ve Teodise I* (1. bs). Elis Yayınları.
- Kaplan, Y. (2022). İsmail Hakkı İzmirli'de Kötülük Sorunu ve Teodise. H. Hemşinli & Yunus Kaplan (Ed.), *İslâm Düşüncesinde Kötülük Sorunu ve Teodise III* (1. bs). Elis Yayınları.
- Karakaya, M. M. (2018). Kindî'de Nefs, Beden Ve Kötülük. *Diyanet İlmi Dergi*, 54(2).
- Karaman, H. vd.,(2012). *Kur'an Yolu Türkçe Meâl Ve Tefsir 1* (4. baskı). Diyanet İşleri Başkanlığı.
- Kaya, M. (2003). *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* (3. bs). Klasik Yayınları.
- Kaya, M. C. (Ed.). (2016). *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler* (3. bs). İsam Yayınları.
- Keklik, N. (2012). Türk-İslam Filozofu İbn-i Sina (980-1037) Hayatı Ve Eserleri. *Felsefe Arkivi*, 22-23.

- Keskin, M. (2021). Eşâri'nin Kötülük Soruna Bakışı. H. Hemşinli & Y. Kaplan (Ed.), *İslâm Düşüncesinde Kötülük Sorunu ve Teodise I* (1. bs). Elis Yayınları.
- Kılıç, H. (2009). *Kur'an'da İnsanın Hayır ve Şerle İmtihanı* [Yüksek Lisans Tezi]. Ankara Üniversitesi.
- Kısakürek, N. F. (1998). *Çile* (34. bs). Büyük Doğu Yayınları.
- Kiriş, N. (2008). "Tarihsel Olarak Kötülük Problemi Ve Çözüm Yolu Olarak Teodise". *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 5.
- Kiriş, N. (2008). Tarihsel Olarak Kötülük Problemi Ve Çözüm Yolu Olarak Teodise. *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 81-96.
- Koç, T. (2019). *İslam Estetiği* (9. bs). İSAM Yayınları.
- Leibniz. (2021). *Teodise İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma* (H. Batuhan, Çev.; 2. bs). Fol Kitap.
- Manafov, R. (2009). "Meşşâî Felsefe Ve Kelâm Düşüncesinde 'Adl-İ İlâhi'(Teodise) Meselesi". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 28(28).
- Manafov, R. (2019). *John Hick'in Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise* (2. bs). Elis Yayınları.
- Manafov, R. (2021). Gazali: Mümkün Dünyaların En İyisinde Kötülük. H. Hemşinli & Y. Kaplan (Ed.), *İslâm Düşüncesinde Kötülük Sorunu ve Teodise I* (1. bs). Elis Yayınları.
- Matüridi. (2014). *Kitabü't-Tevhid Açıklamalı Tercüme* (B. Topaloğlu, Çev.; 6. bs). İSAM Yayınları.
- Muhammed Esed. (2013). *Kur'an Mesajı Meal Tefsir* (C. Koytak & A. Ertürk, Çev.; 8. bs). İşaret Yayınları.
- Naim, Ş. (2004). "Hegel Felsefesinde Kötülük Problemi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 45(1).

- Öğük, E. (2021). Mâtürîdî'nin Hikmet Merkezli Kötülük Analizi. H. Hemşinli & Y. Kaplan (Ed.), *İslâm Düşüncesinde Kötülük Sorunu ve Teodise I* (1. bs). Elis Yayınları.
- Öktem, Ü. (2018). Platon Felsefesinde Kötülük Problemi. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 58(1).
- Özdemir, M. (2013). Kötülük Problemi. Ş. A. Düzgün (Ed.), *Kelam El Kitabı* (3. bs, s. 728). Grafiker Yayınları.
- Özden, H. Ö. (1996). *İbn-i Sina—Descartes Metafizik Bir Karşılaştırma* (1. bs). Dergâh Yayınları.
- Peterson, M. L. (Ed.) vd., (2013). *Din Felsefesi Seçme Metinler* (R. Acar, (Çev.) vd., 1. bs). Küre Yayınları.
- Peterson, M. L. (Ed.). (2006). *The Problem of Evil: Selected Readings* (Reprinted). University of Notre Dame Press.
- Plantinga, A. (2002). *God, Freedom and Evil*. William B. Eerdmans Yayıncılık.
- Platon. (2001). *Timaios* (E. Güney & L. Ay, Çev.). Sosyal Yayınlar.
- Razi, M. (2016). *Felsefe Risâleleri* (M. Kaya, Çev.). Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- Rowe, W. L. (1979). The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism. *American Philosophical Quarterly*, 16(4), 335-341.
- Rowe, W. L. (2007). *Philosophy of Religion: An Introduction* (4th ed). Wadsworth/Thomson.
- Russel, J. B. (2000). *İblis Erken Dönem Hristiyan Geleneği* (A. Fethi, Çev.; 1. bs). Kabalcı Yayınları.
- Said Nursi. (2013). *Lemalar*. Risale-i Nur Külliyyatı.
- Sartre, J. P. (2020). *Varoluşçuluk* (A. Bezirci, Çev.; 30. bs). Say Yayınları.
- Sunar, C. (1969). "İslam Meşşai Felsefesinde İlk Adım". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17(1-4).

- Sühreverdî, Ş. (2017). *El-Elvâhu'l-Imâdiyye Hikmet Levhaları* (A. K. Cihan, vd., Çev.; 1. baskı). Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- Şimşek, İ. (2018). "William L. Rowe Ve "Kötülüğün Anlamsızlığı"". *Uluslar Arası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 11(55), 1023-1040.
- Şulul, C. (2015). "İlk İslam Filozofu Kindî'nin Hayati Ve Felsefi Düşünceleri". *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, 11(44).
- Taş, N. (2017). *İhvan-ı Safa Risalelerinde Kötülük Problemi* [Yüksek Lisans Tezi]. Fırat Üniversitesi.
- Taş, N. (2021). *İhvân-ı Safâ Gözüyle Kötülük Problemi* (1. bs). Kitap Yurdu Doğrudan Yayıncılık.
- Tokgöz, K. (2021). *İbn-i Arabi ve Derrida Düşünceleri Ekseninde Kötülük Problemi* [Yüksek Lisans Tezi]. Akdeniz Üniversitesi.
- Topaloğlu, B. (2023, Nisan 12). *Kudret*. TDV İslâm Ansiklopedisi. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kudret--kelam>
- Topuz, Ş. (2021). *İlahî Adalet İbn-i Arabi Metafiziğinde Kötülük Problemi* (1. bs). Kitap Yurdu Doğrudan Yayıncılık.
- Türkben, Y. (2009). "Kötülük Problemi: Gazali-Swinburne Mukayesesi". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21, 89-109.
- Türkben, Y. (2012). *İbn-i Sina Ve Thomas Aquinas'ta Kötülük Problemi* (1. bs). Elis Yayınları. *Türkçe Sözlük* (10. bs, s. 2244). (2005). Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Türkeri, M. (2006). *Muhammed Hamdi Yazır Elmalı'nın Ahlâk Felsefesi* (2. bs). İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları.
- Watt, W. M. (1979). Suffering in Sunnite Islam. *Studia Islamica*, 50, 5-19.
- Yaran, C. S. (2012). *Din Felsefesine Giriş* (1. bs). Dem Yayınları.

- Yaran, C. S. (2021). *Kötülük ve Teodise Batı ve İslam Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teistik Çözümler* (3. bs). Rağbet Yayınları.
- Yasa, M. (2019). Kötülük Sorunu. R. Kılıç & M. S. Reçber (Ed.), *Din Felsefesi El Kitabı* (4. bs, s. 432). Grafiker Yayınları.
- Yasa, M. (2021). Ömer Hayyam'ın Kötülük Sorununa Bakışı: Bir Şiirsel Anlatım. H. Hemşinli & Y. Kaplan (Ed.), *İslâm Düşüncesinde Kötülük Sorunu ve Teodise I* (1. bs). Elis Yayınları.
- Yasa, M., & Türkmen, D. A. (2007). Hayyam Ve Kötülük: Acı Eksenli Pesimizm İle Umut Eksenli Optimizm Arasında (Rubailer Örneği). *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 23.
- Yazoğlu, R. (2006). Süreç Teolojisinde Kötülük Sorunu. *Akev Akademi Dergisi*, 10, 135-144.
- Yeşilyurt, T. (2013). Matüridilik: Önemli İsimler ve Temel İlkeler. Ş. A. Düzgün (Ed.), *Kelam El Kitabı* (3. bs, s. 728). Grafiker Yayınları.
- Yıldız, İ. (2021). "Olasılık, Tanrı ve Kötülük". *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*.
- Yüce, F. (2016). "Din Felsefesinde Kötülük Problemi Ve Teodise: Algısal Kötülük Kavramıyla Yeni Bir Perspektif". *Felsefe Dünyası*, 63.
- Ziya Paşa. (2016). *Tercî-i Bend Terkîb-i Bend*. Süleyman Uzkuç (Ed.), Palet Yayınları.