

T.C.
VAN YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLÂM FELSEFESİ BİLİM DALI

MURTAZA MUTAHHARÎ'DE İLÂHÎ ADALET

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Hazırlayan

Tâhir KARAÇ

Danışman

Dr. Öğretim Üyesi Hakan HEMŞİNLİ

VAN – 2019

T.C.
VAN YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLÂM FELSEFESİ BİLİM DALI

MURTAZA MUTAHHARÎ'DE İLÂHÎ ADALET

YÜKSEK LİSANS TEZİ

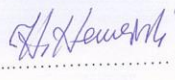



Hazırlayan

Tâhir KARAÇ

VAN - 2019

KABUL VE ONAY SAYFASI (EK-4)

Tahir KARAC tarafından hazırlanan "Murtaza Mutahhari'de Adli İlahî" adlı tez çalışması aşağıdaki jüri tarafından OY BİRLİĞİ ile Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalında YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Danışman: Dr. Öğretim Üyesi Hakan HEMŞİNLİ Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum/onaylamıyorum	
Başkan : Unvanı Prof. Dr. Erdal BAYKAN Mersin Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum/onaylamıyorum	
Üye : Dr. Öğretim Üyesi Yunus KAPLAN Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum/onaylamıyorum	
Üye : Unvanı Adı SOYADI Anabilim Dalı, Üniversite Adı Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum/onaylamıyorum
Yedek Üye : Unvanı Adı SOYADI Anabilim Dalı, Üniversite Adı Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum/onaylamıyorum
Yedek Üye : Unvanı Adı SOYADI Anabilim Dalı, Üniversite Adı Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum/onaylamıyorum
Tez Savunma Tarihi:	08/08/2019
Jüri tarafından kabul edilen bu tezin Yüksek Lisans Tezi olması için gerekli şartları yerine getirdiğini ve imzaların sahiplerine ait olduğunu onaylıyorum.	
 Doç. Dr. Bekir KOÇER Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü	

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü **Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;**

- Tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Tez çalışmasında yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi,
- Kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- Bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu

bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim.

Tâhir KARAÇ

Yüksek Lisans Tezi

Tâhir KARAÇ

VAN YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

Temmuz, 2019

MURTAZA MUTAHHARÎ'DE İLÂHÎ ADALET

ÖZET

Teodise (adlî ilâhî), en genel anlamda her şeye rağmen Tanrı'nın adaletini sürdürülebilir olduğuna işaret eden Yunanca bir kavramdır. Hem İslâm dünyasında hem de Batı'da hakkında çok şey yazılıp çizilen bu problem din, felsefe, sanat, mitoloji, siyaset gibi eşitli alanlara konu olmuştur. Adlî ilâhî meselesinin elbette birçok bileşeni vardır. İrade, ihtiyar, cebr, ayrımlar ve imtiyaz, kaza ve kader, kötülük vs. bunlardan en önemlileridir. Bu başlıklardan en önemli olanı şüphesiz kötülüktür. Bu mevzu teodisenin en zor imtihan noktalarından birini oluşturmaktadır. Klasik İslam düşünce geleneğinde felsefi teodise tecrübesi Antik Yunan Felsefesi'nin de katkısını ihmal etmeden İbn Sînâ ve Fârâbî üzerinden tartışılmıştır. Gazzâlî'den Leibniz'e geçen bu mesele Batı'da yoğun tartışmalara sahne olmuştur. Yirminci yüzyıla gelindiğinde konu her zamanki varlığını sürdürüp müstakil eserlerin meydana gelmesine sebebiyet vermiştir. Bu eserlerden biri de Mutahharî'nin *Adlî İlâhî* eseridir. Bu eserde kilit bir yer işgal eden şer problemi adl ilkesi çerçevesinde, burhan (felsefi) yöntemiyle soruşturulmaktadır.

Anahtar Kelimeler : Murtaza Mutahharî, Teodise, İrade, Kötülük, Adalet, Özgürlük
Sayfa Sayısı : 77
Tez Danışmanı : Dr. Öğretim Üyesi Hakan HEMŞİNLİ

High License

Tâhir KARAÇ

VAN YÜZÜNCÜ YIL UNIVERSITY

INSTITUTE OF SOCIAL SCIENCES

July, 2019

DIVINE JUSTICE IN THE VIEW OF MURTAZA MUTAHHARÎ

ABSTRACT

Theodcy, forensic hymn in the most general sense is a greek concept that shows justice of god can be sustainable despite of all things. Forensic hymn, written much things about both İslam and westren world is subject to various deciplines such as philosophy, art ,policy, mythology. Theodcy consists of lots of components. The most important ones are willness, concession, accident and fate ,cebr, badness ect. Of the given titles above, badness of course is the most significant part. This subject composes the most difficult point of Theodcy. In the classical islamic tradition, philosophical theodise is subject to discussion on Ibni Sina and Farabi. Ancient Greek Philosophy makes contributions to Forencic hymn too. This matter, came from Gazali to Leibniz causes intensive discussions in the westren world. These also causes to create many valuable works in 20th century. Mutahhari's Teodise is One of these valuable Works. In this study, the matter of badness handles from point of Burhan (philosophical) method.

Key Words : Murtaza Mutahharî, Theodcy, Willness, Badness, Justice, Freedom

Quantity of Page : 77

Supervisor : Dr. Teaching Staff Hakan HEMŞİNLİ

İÇİNDEKİLER

ÖZET	i
ABSTRACT	ii
ÖNSÖZ	v
GİRİŞ	1
1. MURTAZA MUTAHHARÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ	5
1.1. Hayatı.....	5
1.2. Eserleri.....	6
1.3. Zihinsel Arka Plan ve Düşüncesinin Umûmî Kitiği.....	11
2. KLASİK İSLÂM DÜŞÜNCESİNDE İLÂHÎ ADALET MESELESİ	13
2.1. Felsefî Teodiseler.....	13
2.1.1. Fârâbî.....	14
2.1.2. İbn Sînâ.....	17
3. MURTAZA MUTAHHARÎ'DE TEODİSE VE KÖTÜLÜK SORUNU	19
3.1. Adalet.....	19
3.1.1. Adaletin Anlamı.....	19
3.1.2. Adalet ve Hikmet.....	19
3.1.3. Adalet ve Tevhid.....	21
3.1.4. Allah'ın Fiillerinde Gayelilik.....	25
3.1.5. Cebr ve Özgürlük ya da Kaza ve Kader.....	28
3.1.6. Farklılık ve Çeşitlilik, Ayrım ve İmtiyaz.....	35
3.2. Adl-i ilâhî, Kötülük Sorunu ya da Şerlerin Pozitif Karşılığı /Değeri.....	40
3.2.1. Adl-i ilâhî Meselesi.....	40
3.2.2. Ölüm Fenomeninin Teodisesi.....	45
3.2.3. Kötülük/Şer Problemi.....	53
3.2.4. Adl İlkesi Açısından Şerler.....	63

3.2.5. Uhreviyat: Ödül ve Ceza.....	64
SONUÇ.....	69
KAYNAKÇA	76
ÖZGEÇMİŞ.....	83
LİSANSÜSTÜ TEZ ORJİNALLİK RAPORU.....	



ÖNSÖZ

Anlamalı, sahici, derinlikli, kuşatıcı, alternatifsiz, özgün bir âlem tasavvuruna, dünya görüşüne işaret eden kurucu sacayakları vardır. Bu sacayaklarından şüphesiz en önemlilerinden biri de insandır. İnsanı merkezî bir konumda kale almayan, onu varlıklar sferinde kritik bir eşikte tutmayan, tanımayan, tanımlamayan ihtiyaçlarına projektör tutmayıp farkındalık oluşturmeyen hiçbir dinî, sanatsal, felsefî, entelektüel, ilmî tecrübenin tutunma şansı yoktur. Söz konusu bu veya buna benzer deneyimlerin hayatî imtihan yeri tam da burasıdır. İnsan meselesini çözmüş her öğretinin ayakta kalmaya hakkı ve şansı vardır. İnsan gerçeğinin tek hakikati fenomenal bir varlık olmasıyla sınırlı değildir. İnsan aynı zamanda sınırlarının dışında bulunan bir varoluş alanıdır. Tabiri caizse kendi tabiatının dışına çıkan özüne itiraz edip kendine mesafe koyan yegâne faildir. Dolayısıyla bu husus, sahilini arayan dalga gibi dinamik, durulmayan ama menzile ayarlı bir canlı var-oluşun özellikle de menfî sonsuzluk ile müspet ebedilik arasında salınıp duran, havf ve reca arasında endişeli bir bekleyiştir.

İnsan, sınırlarına sığmayı her zaman beceremeyen, becerse de haddi zatında içsel derunî arzında içten içe kaynayan bir magma gibidir. Bu gerçeğiyle o başka bir mana âlemine gözünü dikmiş, çift bakıp tek gören; teni ve tini, *burayı* ve *öteyi*, arz ile arşı, batın ile zahiri, akıl ile kalbi kendi hakikatinde tecessüm ettiren bir muammadır. O keşfedilmeyi ve yeniden var olmayı bekleyen bir hazinedir. Nietzsche'nin dediği gibi “diriliş ancak mezarların bulunduğu yerde vardır.” (Nietzsche, 2007:151). O bilinebilmeyi bekleyen bir bilinmezdir. A. Carrel'in ifadesiyle *meçhuldur*. Hem teori hem pratik, hem ruh hem balçık, hem kalp hem akıl, hem arz hem arş ve bilhassa hem *buralı* hem de *ötelidir*. Tüm bu boyutlarıyla insan gibi zor, çetrefilli, komplike, ele avuca sığmayan bir meseleyi halletmeye namzet bir hakikat ilkesinin rüştünü ispatladığı; sarsıntılara, sarsılmalara sebebiyet veren, verebilecek uyarıcılara cesurca ve ikna edici tarzda göğüs gerdiği, oldukça da kritik veya riskli birçok mevzu bulunmaktadır. Bunlardan biri de kuşkusuz teodise ve kötülük problemidir.

Teodise (adl-i ilâhî) ile kötülük meselesi birbirini çağrıştıran; yani birinin diğerini düşündürdüğü iki mesele olduğu aşikârdır. Birbirini hatırlatan, perspektif

farklılıklarına göre karşı karşıya getirilen veya yan yana düşünölemeyecek, bulunamayacak söz konusu bu iki gerçekliğin; geriye gidildiğinde tarihin son sınırlarında dahi henüz belirivermeyen; farklı bir zaman ve mekân boyutunda sembolik formlarla görünürlüğünden bahsetmek mümkündür. Farklı zaman ve mekân boyutunda kötölüğün, kötü bir fiilin inkişafının işaretlenebileceği gerçeği yabana atılmaması gereken bir durumdur. Bilimsel olmasa bile dinsel, mitolojik veya menkıbevî de olsa böylesi bir enstande ister şeytan imgesi üzerinden isterse de Âdem ve Havva'nın özgür iradî yönelsemeleri üzerinden olsun her halükârda kötölük olarak vasıflandırılan bir eyleme hali caridir. Sonrasında iniş (hubut) denilen durumla Âdem ile Havva bir aile formuyla yeryüzüne gönderiliyorlar (Arslan, 2015:330). Akabinde kötölük, maktul Habil'in katil kardeşi Kâbil üzerinden devam ediyor.

Konunun tarihsel olarak başlayışı ve akışı bir tarafa; denilebilir ki insanoğlunun entelektüel deneyiminde en zor, en sıkı, en az üstesinden gelinebilmiş, yüzleşilmesi en ciddi meselelerinden teodise ve kötölük, hem İslâm düşüncesi geleneği hem de Batı düşüncesi geleneğini bir hayli uğraştırmıştır. İslâm düşüncesi mükteşebatına nisbeten Batı'da bu konu daha fazla yer işgal etmiştir. Düşünce okulları nezdinde de çok tartışılmış, zenginlik olarak görülmesi gereken bu konuda risaleler kaleme alınmış, eserler neşredilmiş, tartışmalar, polemikler, ayrışmalar yaşanmıştır. Müslömanların tarihsel tecrübesinde felsefî ve kelâmî usullerle işleyen okullar, farklı hatta zıt yaklaşımlar sergilemişlerdir. Mesela filozofların ele alışıları ile mütekellimin yaklaşımları hatta mütekellim arasında bile oldukça farklı biçimlerde konunun tartışıldığı görölmektedir. Felsefî veya kelâmî açıdan teodise veya kötölük probleminin çözümlenmesi sonraki çalışmalar üzerinde de etkili olmuştur. Kısacası Antik Yunan'dan günümüz modern ve postmodern dönemlere kadar teodise ve kötölük problemi kendisini tartıştıarak varlığını sürdürmüş, doğurduğu sorular/sorunlar her zaman çözüm bekleyedurmuştur.

Çivisi çıkmış dünyada (Maalouf, 2009), kötölüğün kol gezdiği, *diş macununun tüpten çıktığı* bir zamanda, Hakikatin merkeziliğini yitirdiği, *anlamın buharlaştığı*, kaybolduğu, kıblenin yitirildiği, tüm değerlerin değersizleştiiği; tohumları Antik Yunan'da sofistlerce atılmış, asırlar öncesinde Nietzsche'nin haber verdiği nihilist, septik, dekadans melez bir postmodern çağda, dünyada,

T.Eagelton'ın ifadesiyle *iyimser olmayan umut* (Eagelton, 2016) işçisi olmak, yolda yalnız yürümeyi göze aldirtamayacak kadar çetin bir mesele olsa gerek.

Övgü değil; sahip oldukları vasıfların bir hak olarak kendilerine iadesi sadedinde anlaşılmalı. Her biri bir köşe taşı ve işaret levhasıydı. Nezaketi, inceliği, alan hakimiyeti ve zihnî disiplini ile bana çok şey öğretmiş olan, her zaman hayırla yad ettiğim sevgili hocam Prof. Dr. H. Hüseyin BİRCAN'a; tezimin önemli motivasyon kaynaklarından; sözlerinin kavi sedası daha gür çıksın diye genç neslin kader çizgisine alın terini döken, muhterem hocam Prof. Dr. Erdal BAYKAN'a; danışman hocam Dr. Öğr. Üyesi Hakan HEMŞİNLİ'ye, tez komisyon üyesi çok kıymetli Dr. Öğr. Üyesi Yunus KAPLAN hocama, zaman zaman çeşitli vesilelerle kendilerini rahatsız ettiğim ve bana ne vakit olursa olsun katlanma lütfunda bulunan değerli Dr. Öğretim Üyesi M. Selim AYDAY'a en kalbî şükranlarımı sunarım.

Ayrıca kritik süreçte tezin yazımında el yazmalarımı bilgisayar ortamına aktarmada yoğun emeklerini hiç unutamayacağım Bilim ve Hikmet Araştırmaları Merkezi'nden (Bilhikem) kıymetli öğrencilerim Hatice DALGA ve Esra SEZER'e teşekkür ederim.

Tâhir KARAÇ

GİRİŞ

İnsanın teorik ve pratik evreninde öyle meseleler vardır ki bunların hallini gündeminde tutan her nevi çaba; ölüm kalım mücadelesini veya en hayatî imtihanını bu aralıkta verir. Öyle zor meseleler ki inkişaf eden can alıcı sorunlara bunlar çözüm getirmek durumundadır. Mesele olması da bundan kaynaklı olmalı. Yani “zor olmasaydı mesele haline gelmezdi” (Özel, 2008:4). Önemi de zorluk derecesinden kaynaklanmaktadır. Bir meseleyi zor kılan nedir? Veya zorluk derecesini ele verecek kıstaslar neler olabilir; ya da söz konusu kriterler neye göre, hangi kriterlere göre belirlenir? Teorik veya pratik düzlemde herhangi bir konunun zorluğu; tek biçimli kavrama araçlarını aşıp, insan ufkunun sınırlarının ötesine uzanan farklı anlama kategorilerini zorunlu kılmasıyla ilgilidir. Kategorik anlam düzeylerine taalluk eden hiçbir mevzu kolay olmamalı. Söz konusu bu gerçeklikler evrendeki çok boyutluluk yine çok boyutlu, değişik epistemolojileri gereksinir. İndirgemeci, yeknesak tüm epistemik tezler artık çökmüştür. Özellikle de günümüz postmodern dünyada hakikatin monist karakteri daha doğrusu hakikatin merkeziliği (ister bilimsel bilgi veya düşünce ister dine inananların iddiası şeklinde olsun) çözülürken, her şey izafi ya da *melezleşirken* ortodoksi yaklaşımlar içerisinde olmanın lükse kaçacağı unutulmamalıdır. Çok değişik ontolojik düzeylerle temasının kaçınılmaz olduğu farklı epistemik dinamiklerin iz düşümü şeklinde hayat imkânı bulan değerler skalasındaki pratikleri önemli bir yere kaydetmek gerekir. Bu husus, aslında felsefenin en geniş kapsamlı tanımlamasına içkin olmazsa olmaz üç önemli konusunu da hatırlatmaktadır. Bunlar felsefenin de farklı dinlerin teolojik dünyasında da hiç gündemden düşmemiş *varlık*, *bilgi* ve *değer*dir. Her ne kadar geç modern dönemlerle birlikte uzmanlaşma yoğunluk kazansa da; yani felsefenin sadece spesifik noktalara motive olduğu (Mesela Wittgenstein’le birlikte dilin yörüngesine girmesi) kanaati hasıl olsa da her zaman en kadim problemleri bu üçü olmuştur. Problemlerin ele alınışındaki ehemmiyet düzeyleri çağdan çağa, filozoftan filozofa göre değişiklik arz etse de söz konusu üç problem sahası felsefî parantezin dışında seyretmemiştir. Felsefenin tüm çabasının sadece ontoloji, sadece epistemoloji, sadece aksiyoloji olduğunun kabulü, sonucu değiştirmez. Yani üçünden birinin öne çekilmesi çabası veya anlayışı olsa olsa bir felsefe olur; ama asla felsefe olamaz. Varlık, bilgi, değer, veya hakikat, doğruluk ve ahlak çerçevesinde tutarlı felsefî bir sistem inşası veya bu

üç konuyu kendi özgünlükleriyle beraber mezcetmiş; uyum sağlayıcı, denge gözetici, ilke va'zedici hakikat, iyilik ve güzellik temelli dinî bir öğreti planı gerçeği, yukarıda da değinildiği gibi, meselenin zorluk düzeyinin en mühim kriterlerinden birini esaslı bir şekilde ele vermektedir. Bu aynı zamanda meselenin ne kadar mühim olduğunu göstermektedir. Bunu, araştırmanın esas konusu olan *teodise* ve *kötülük* problemi üzerinden ilerletmek daha faydalı olabilir: Teodise ve kötülük meselesinin önemli bir mesele olduğunun en güçlü kanıtı, tarihsel tecrübe içerisinde ister kadim dönemlerde ister modern veya geç modern dönemlerde olsun, insan zihnini meşgul etmesi olarak düşünülebilir. Problemin insanlıkla yaşıt olduğunu düşünmek mümkün görünüyor. Bu konudaki doneler büyük semavî dinlerce sağlanmaktadır. Burada maksat teodisenin veya kötülüğün tarihini ele alıp irdelemek değildir. Bu çaba maksadı hâsil edemeyeceği gibi, maksadın da aşılmasına sebep olur. Dolayısıyla konu genelde İslâm düşünce geleneği özelde de Mutahharî'de Adl-i İlâhî bağlamında ele alınıp, çözülmeye çalışılacaktır. İslâm düşünce geleneğinin en önemli felsefî damarlarından olan Meşşâfî ekolün iki kurucu ustası *muallimi sanî* Fârâbî ile *İslâm felsefesinin sultanı* İbn Sînâ'nın felsefî teodiseleri ve kötülük sorununa yaklaşımları ele alınacaktır. Kuşkusuz bu felsefî ekolün Kindi ve İbn Rüşd gibi çok mühim filozofları olmasına rağmen ilgili başlıkta kendilerine yer verilmemiştir. Meselenin bu şekilde ele alınmış olması ilk etapta bir eksiklik olarak düşünülebilir ama böyle olmadığı yönünde bir takım gerekçeler bulunmaktadır. Her şeyden önce İslâm düşünce geleneğinin ana hatlarıyla üç ana akımından bahsetmek mümkündür: Felsefî, kelimî ve irfanî. Söz konusu bu çalışmada ana akım felsefî düşünce tecrübelerinden meşşâfîliğin iki simasının konuyla ilgili soruşturulmasının eksikliği bir yana biraz da irfan felsefesi dolayımında işrakiliğe bir başlığın açılmaması ve yine bir madde olarak felsefe ile birlikte kelimî teodise başlığının açılmamış olması ne ile açıklanabilir? Her biri ayrı ve özgün birer çalışma konusu olabilecek söz konusu üç ana akım deneyimlerinin teodise yaklaşımlarının çalışılması konuları, sınırları, yöntemi ve amacı belirlenmiş böyle bir tezin kapsamını ve maksadını aşacağına altı çizilmelidir. Fakat her ne kadar ayrı birer başlık olarak bulunmasalar da üç önemli gelenek tezin muhtelif yerlerinde zikredilmiştir. Felsefî teodise üst başlığı altında neden sadece Fârâbî ve İbn Sînâ'nın görüşlerine yer verildiğinin gerekçelerinden biri de bu iki filozofun ama bilhassa İbn Sînâ'nın

Mutahharî'yi adl-i ilâhî ve onun zaviyesinden şer problemi konusunda besleyen gelenek inşa edici bir isim olduğu içindir. Mutahharî muhtelif yerlerde Ona sıklıkla atıfta bulunmaktadır. Tahsil hayatının ilk dönemlerinde yoğun *Şifa* derleri alması ve burhan yöntemiyle adl-i ilâhî konularına yaklaşması bunun açık karinelerindedir.

İkinci bölümde yirminci yüzyılın önemli ilmî simalarından Murtaza Mutahharî'nin konuya yaklaşımı, sorunu teşhis edişi ve çözüm önerileri üzerinde durulacaktır. İlk bölümün hazırladığı düşünülen ikinci bölümde kötülük veya şer problemi, Adl-i İlâhî merkezli ama Mutahharî'nin perspektifiyle soruşturulacaktır. imkânlar dahilinde onun ilgili tüm eserlerinden istifade edilecek; fakat bilhassa konuyu çok yoğun işlediği *Adl-i İlâhî* adlı eseri baz alınacaktır. Burada onun konuya yaklaşımı, kavramları kullanma ve çözümlene şekli, soruşturma esası ve usulü, konuya vukûfuyeti, kullandığı dil ve argümanları dikkatle izlenecektir. Pratik karşılığının olduğu tartışmasız araştırma konusunun analitik, karşılaştırma, diyalektik vs. yöntemlerle soruşturulması öngörülmektedir. Meselenin mahiyetine, sınırlarına amacına göre yöntemler uygulanacaktır.

İkinci bölümde kavramsal çözümlenmeler ışığında, kavramların birbirleriyle anlamsal bağlantılarına dikkat çekilecek, sonrasında da klasik İslâm düşünce geleneğinde de yoğun tartışılmış ilahî fiillerde gaye, kaza, kader veya iradî özgürlük, ilahî adalet, ölümün teodisesi, şer problemi, kötülüğün *neliği*, *nasıllığı* meselesi ilâhî adalet nazarıyla nasıl ele alınması gerektiği, uhrevî hayat ile dünyevî hayatın ödül ve ceza üzerinden mukayesesi gibi meseleler soruşturulacaktır. Konu daha da vuzuha kavuşsun diye zaman zaman ihtiyaç dâhilinde problemin Batı düşüncesindeki seyrine bakılacaktır. Kaynakların kullanımında seçici davranmanın, temel eserlerden istifade etmenin araştırmanın ilmî kimliği açısından çok önemlidir. Problemin tartışılmasına, soruşturulmasına, çözüm önerilerine katkı sunan kurucu, inşa edici metinlerden yararlanılacaktır. Mutahharî örneğinde çalışıldığı için özellikle de kendi eserlerinden faydalanılacak; *Adl-i İlâhî* kitabının bilahare felsefî emarı çekilecektir. Teodise ve kötülük mevzuu ulaşabildiğimiz, bilebildiğimiz kadarıyla hep kelâmî açıdan çalışılmış, tartışılmıştır. Mutahharî de konuyu *Adl-i İlâhî* adlı eserinde farklı bir yöntemle soruşturduğunu özellikle ifade etmektedir (Mutahharî, 2005:100,101,102).

Konuyu Mutahharî özelinde çalışmanın bir takım gerekçeleri vardır. Her şeyden önce ulaşılabildiğimiz kadarıyla O'nun nazarında bu konuda bitirilen akademik bir çalışma mevcut değildir. Din felsefesinde başlanıp ama devamı getirilemeyen bir çalışmanın olduğu bilinmektedir. Bu hususun mevcudiyeti akademik olarak bunun zorunluluğunu kaçınılmaz kılmıştır. Diğer bir konu ise neden Mutahharî'de adl-i ilâhî? Kuşkusuz çalışmayı bekleyen başka başlıkların varlığı yadsınamaz. Daha teorik bir konu da çalışılabilirdi. Adl-i ilâhî çerçevesinde ele alınan başlıklar - mesela şer/kötülük problemi - Onun zamanında olduğu gibi zamanımızda da tartışırılığını devam ettirmektedir. Öncelikli konu onun pratikte bir karşılığının olmasıdır ki ölüm fenomeninin teodisesi başlığında mesele imkân dâhilinde enine boyuna tartışılmış ve çözüm önerisine atıfta bulunulmuştur. Adl-i İlâhî'nin mukaddimesinde Mutahharî'nin dediği gibi çağ bunalımlar, kararsızlıklar ve ızdırap çağıdır. Zaman yeni şüpheler ve sualler doğurmuş; unutulmaya yüz tutmuş soruları da canlandırmıştır (Mutahharî, 1975:13). O bu sorulara yıllar yılı çözüm arayıp bulmaya çalışmıştır. Soruların benzeri veya aynısı günümüzde de zihinleri meşgul etmeye devam etmektedir. Onun soruları ele alışı ve bunlara verdiği cevapların önemi hem naklî hem de aklî yönü bulunan konuları felsefî/burhanî açıdan çözümlenmeye çalışmış olmasıdır.

1. MURTAZA MUTAHHARÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

1.1. Hayatı

Dindar bir ailenin çocuğu olan Murtaza Mutahharî, İran'ın Feriman kasabasında 1920 yılında dünyaya gelir. Mutahharî'nin babası, yörenin tanınmış âlimlerindedir. Erken yaşlarda Arapça ve Kur'an'ı Kerim'i öğrendikten sonra on ikili yaşlarda Meşhet'e taşınan Mutahharî İslam İlimleri, Mantık, Felsefe, İslam Hukuku ve Arap Edebiyatı tahsil eder. Başından beri felsefeye büyük bir iştihak duymuştur. Meşhet'ten Kum'a medrese eğitimi için giden Murtaza Mutahharî önemli isimlerle birlikte büyük âlimlerden dersler almıştır.

Sekiz yıl Ayetullah Burucerdî'nin derslerine katılan Murtaza Mutahharî, felsefeyle derin temasa geçer ve materyalist, sol eksenli önemli eserleri inceleyerek, reddiyeler kaleme alır. Dikkatle okuduğu ve irdelediği eserlerden biri meşhur Georges Politzer'ın *Felsefenin Temel İlkeleri*'dir (Politzer, 1994). Çok mühim ve kırk yıllık birikiminin (Mutahharî, 1997:7) hasılası olarak *Materyalizme Eğilim Nedenleri* kitabını telif edecektir. O uzun zaman Allame Tabatabaî'nin yanında İbn Sînâ'nın *eş-Şifa*'sını ders olarak görür. Mutahharî'nin Allame Tabatabaî'nin en kıymetli öğrencilerinden biri olduğunu söyleyen S. Hüseyin Nasr'a göre o zekice işleyen felsefi bir zihne sahip olmakla birlikte aynı zamanda da aksiyon adamıydı (Tabatabaî, 2008:15).

Otuz yedi yıldan fazla bir süre boyunca, Kum'da ilahiyat fakültelerinde ve medreselerde İslâm Felsefesi, fıkıh, ahlâk ve irfan konularında hocalık yapmış, yetkin bir din âlimi, verimli bir yazar, bir Kur'an tefsircisi ve büyük manevî kemalatın yüce arifi, Molla Sadra ekolünden etkilenmiş İbn Arabî mektebinden ilham almış Allame Tabatabaî'nin seçkinin öğrenci grubu müdavimlerinden Mutahharî'nin yanı sıra Tahranî, Henry Corbin ve S. H. Nasr gibi önemli isimler de halkada yerlerini almaktadırlar (Tabatabaî, 2008:17-18, 24). Söz konusu ders halkasında Ayetullah Tahranî kendisi hakkında şunları söyler: “Ayetullah Şeyh Murtaza Mutahharî (Allah ondan razı olsun) ile arkadaşlığımız otuz beş yıldan fazladır. Kendisi felsefede bir ömür ders, tartışma, tedris, hitabe, yazarlık, vaizlik, araştırma ve detaylı incelemelerden sonra parlak zihni ile ve eleştirmen vasfıyla

bilahare son yıllarda bil-ayan derk etti ki batına inmeden Mennan olan Allah ile Batınî irtibat kurmadan, Rabbanî feyz pınarlarından kalbi sirab etmeden gönül huzuru insana nasip olmaz; sırrın sükûnetine erişilmez. Allah'ın mutahhar haremine girilmez veya onun etrafında tavaf etmek ve maksud Ka'beye ulaşmak mümkün olmaz. Bir mum gibi devamlı yanıp erimek veya bir kelebek gibi kendini ateşe atmak, bir mü'min gibi coşkun bir aşığa dönmek, Hazret-i Ma'bud'un zat, sıfat ve esmasının sonsuz deryasında fanî olmak, varlığını Allah'ın varlığının genişliğine teslim etmek, hakiki adımı bu meydana atmak hiçbir surette mümkün olmaz” (Tabatabaî, 2008:35).

“Karanlık gecelerde uyanıp ağlamak, sehergâhların halvetinde münacaat etmek, zikir, fikir ve Kur'an dersinde devamlılık, dünya ehlerinden ve hevaperestlerden uzak durmak, ehlullah'a ve Allah'ın evliyasına bağlanmak Mutahharî'nin seyru sülukunun görünen tarafıydı. Allah'ın geniş rahmeti onun üzerine olsun” (Tabatabaî, 2008: 35).

“Hayatı boyunca Tahran İlahiyat Fakültesi ve diğer okullarda İslam Felsefesi desleri okutan” (Mutahharî, 1997:5) Mutahharî hem medrese öğrencilerinin hem aydınların hem ulemanın hem üniversite kesiminin; yani kısacası herkesin anlayabileceği bir dil kullanmış ve bunun için de ayrıca bir çaba sarf etmiştir (Mutahharî, 2007:12).

Birçok eseri Doğu ve Batı dillerine çevrilmiş olan Mutahharî (Mutahharî, 2016: 13) 3 Mayıs 1979'da Furkan adlı aşırı bir örgüt tarafından şehid edilmiştir (Mutahharî, 2008:8).

1.2. Eserleri

Murtaza Mutahharî'nin eserlerine bakıldığında tematik olarak çeşitliliği hemen dikkat çekmektedir. İrfanî, felsefî, ahlâkî, tarihî, içtimaî türden onlarca eserinden bahsedilebilir. Hem İslâm düşünce geleneğine hem de Antik Yunan'dan yirminci yüzyılın modern dünyasına kadarki Batı tecrübesine vukûfiyetini gösteren; (Türkçenin yanı sıra) “birçoğu İngilizce, Arapça, Urduca'ya” (Mutahharî, 2008:8) da çevrilmiş eserlerinin listesini çıkarmak mümkündür:

1. Dastan-i Rastan (Doğruların Öyküsü, 2. Cilt)
2. Cazibe ve Dafe-i Ali (Çekici ve İticiliğiyle Ali)
3. Seyr-i der Nehcü'l Belâğa (Nehcu'l Belâğa'ya Bir Bakış)
4. Hamase-i Hüseyinî (Hüseyinî Kıyam, 2 cilt)
5. Seyr-i der Sire-i Eime-i Ethar (Ehl-i Beyt'in Siyasi Tutumları)
6. Seyr-i der Sire-i Nebevî (Siyerî Nebevî'ye Bir Bakış)
7. İrfan-i Hafız (Hafız'da İrfan)
8. Azadiyi Manevî (Manevî Özgürlük)
9. Talim ve Terbiyet der İslâm (İslâm'da Talim ve Terbiye)
10. Deh Goftar (On Konuşma)
11. Felsefe-i Ahlak (Ahlak Felsefesi)
12. İnsan-ı Kâmil (İnsan-ı Kâmil)
13. İnsanşinasi der Kur'an (Kur'an'da İnsanın Tanınışı)
14. Goftarha-i der Ahlak-i İslâmî (İslâmî Ahlak Konuşmaları)
15. Hikmetha ve Enderzha (Hikmetler ve Öğütler, 2. cilt)
16. Külliyat-ı Ulumî İslâmî (İslâmî ilimler Külliyatı, 3 cilt)
17. Bist Goftar (Yirmi Konuşma)
18. Ayende-i İnkılab-i İslâmî (İslâm İnkılabının Geleceği)
19. Berdegi der İslâm (İslâm'da Kölelik)
20. İhya-i Tefekkür İslâm (İslâm Tefekkürünün İhyası)
21. Cehadi İslâmî (İslâmî Cihad)

22. Penc Makele (Beş Makale)
23. Kıyam ve İnkılab-ı Mehdi (Mehdi'nin İnkılabı ve Kıyamı)
24. Nehzethayi İslâmî der Sed sal-i Ahir (Son Yüzyılda İslâmî Hareketler)
25. Mukaddeme-i ber Hukümet-i İslâmî (İslâmî Hükümete Mukaddime)
26. Şeş Makele (Altı Makale)
27. Panzdeh Goftar (Onbeş Konuşma)
28. Hac (Hac)
29. Camie ve Tarih der Kur'an (Kur'an'da Tarih ve Toplum)
30. İnkılab-i İslâmî ez Didgah-i Felsefe-i Tarih (Tarih Felsefesi Açısından İslâm İnkılabı)
31. Neberd-i Hak ve Batıl (Hak ve Batıl Mücadelesi)
32. Adl-i İlâhî (Adl-i İlâhî)
33. İnsan ve İman (İnsan ve İman)
34. Cehanbini-i Tevhidî (Tevhidî Dünya Görüşü)
35. Vahy ve Nübüvvet (Vahi ve Nübüvvet)
36. İnsan der Kur'an (Kur'an'da İnsan)
37. Camie ve Tarih (Tarih ve Toplum)
38. Zindigi-i Cavid ya Hayat-i Uhrevî (Ebedî Yaşam ve Uhrevî Hayat)
39. Velâha ve Velâyetha (Velâ ve Velâyet)
40. Peyamber-i Ummî (Ümmî Peygamber)

41. Haşiyeha-i Üstad Mutaharrî ber Asar Dr. Şeriati (Üstad Mutahharî'den Dr. Ali Şeriati'nin Eserlerine Haşiyeler)
42. Nübüvvet (Nübüvvet)
43. Huda der Endişe-i İnsan (İnsan Düşüncesinde Allah)
44. İlel-i Girayiş be Maddigerî (Materyalizme Eğilim Nedenleri)
45. Hatmi Nübüvvet (Nübüvvetin Sonu)
46. Tevhid (Tevhid)
47. İmamet ve Rehberî (İmamet ve Rehberiyet)
48. Goriz ez İman ve Goriz ez Amel (İmandan ve Amelden Kaçış)
49. Hedef-i Zindigî (Yaşamın Amacı)
50. Hatemiyet (Hatemiyyet)
51. Mead (Ahiret)
52. İnsan ve Sernivişt (İnsan ve Kader)
53. Huda der Zindigi-i İnsan (İnsan Hayatında Allah)
54. İmdadha-i Gaybî der Zindigi-i Beşer (Gaybî Yardımlar)
55. Fıtrat (Fıtrat)
56. Şerh-i Manzume (Manzumenin Şerhi)
57. Makalat-i Felsefî (Felsefî Makaleler)
58. Dersha-i Esfar (Esfar Dersleri, 6 cilt)
59. Nekd-i ber Marksizim (Marksizme Bir Eleştiri)
60. Mesele-i Şınaht (Tanıma Meselesi)

61. Usul-i Felsefe ve Reviş-i Realizm (Felsefe Usulü ve Realizm Metodu, 5 cilt)
62. Şınaht ez Nezer Kur'an (Kur'an Açısından Tanıma)
63. Mesele-i Hicab (Hicab)
64. Nizam-i Hukuk-i Zen der İslâm (İslâm'da Kadının Hukukî Düzeni)
65. Ahlak-i Cinsî (Cinsiyet Ahlakı)
66. Cehad-i İslâmî (İslâmî Cihad)
67. Mesele-i Riba ve Bank (Faiz ve Banka Meselesi)
68. Zen ve Mesaili Kazai ve Siyasî (Kadın: Hukukî ve Siyasî Meseleler)
69. Nezeri be Nizam-i İktisadi-i İslâm (İslâm'ın İktisat Düzenine Bir Bakış)
70. İslâm ve Niyazhayi Zaman (İslâm ve Çağın İhtiyaçları, 2 cilt)
71. Hadamat-i Mutebakil-i İslâm ve İran (İslâm ve İran'ın Karşılıklı Hizmetleri)
72. Felsefe-i Tarih (Tarih Felsefesi, 4 Cilt)
73. Aşına-i ba Kur'an (Kur'an ile Tanışma, 14 cilt)
74. Tekâmül-i İctimaiyi İnsan (İnsanın Toplumsal Tekâmülü)
75. Cehanbini-i İlâhî ve Cehanbini-i Maddî (İlâhî ve Maddî Dünyagörüşü)
76. Seyri Felsefe der İslâm (İslâm'da Felsefenin Seyri)

1.3. Zihinsel Arka Plan ve Düşüncesinin Umûmî Kritiği

Mutahharî'nin zihinsel arka planını, düşün dünyasının muhtevasını şekillendiren etkileyici ve belirleyici etmenleri keşfettiren esaslar; yaşamının izi tüm uğraklarıyla, detaylarıyla, içinden geçtiği yol haritasının aslî ve talî köşe taşlarıyla sürüldüğünde mümkündür. Onun zihinsel arka planındaki ilmî, entellektüel yol haritasına vasıl olabilmek için özelde içinde yaşadığı yirminci yüzyılın dünyasının ufkunu genelde de onu besleyen geleneksel tecrübeyi mercek altına almak lazımdır. Çünkü herhangi bir ilim insanını, aydını, entellektüeli, filozofu, arifi veya bilgeyi anlamının en önemli yollarından biri zihin dünyasını besleyen eserlerin, şahısların izini sürmektir. Bu, zihin haritasıyla ilgili önemli doneler sağlar. Bunun yanı sıra söz konusu şahsın eserlerinin takibini yapmak da mühim ipuçları verir. Şüphesiz sadece bu hususlar bir şahsın yeterince tanınmasına yetmez. Başka hususların da sürece dâhil edilmesi lazımdır. Özetle önemli “bir şahsiyeti tanımak için iki yol vardır. Bu büyük insanı tanımının nihaî sonucunu elde etmek için bu iki yolun birlikte aşılması lazımdır. Öncelikle bu şahsın, düşüncesinden, bilgisinden ve kaleminden doğan eserlerini, görüşlerini, konuşmalarını makale ve kitaplarını incelemek ve tanımak gerekir. Yani bir insanın düşünceleri ve akideleri, onu tanımak için zorunlu olan mukaddimelerdir. Ancak bu tür bir araştırma da bir şahsiyeti tam olarak tanımak için yeterli değildir” (Şeriatî, 2011:67). Mesela İbn Sînâ'yı bilmek için hem yaşam eğrisini hem de düşüncelerini bilmek gerekir (Şeriatî, 2011:68).

Mutahharî başta tahsilli kesim olmak üzere yeni nesle İslâmî öğretileri, kavramları ve zaman zaman ahkâmı anlayabilecekleri bir dil ve mantık ile izah etmeye çalışmaktadır. Mutahharî'nin altmışı aşan eserlerinin tümünde ihtiyaç duyulan konuların zaman ve mekân şartlarına göre izahının yapıldığını görüyoruz. Bu açıdan o, bir muslih ve yenilikçi olan Cemalettin Afganî, Muhammed İkbâl, Ayetullah Burucerdî, Seyyid Muhammed Hüseyin Tabatabaî ve diğer birçok âlim ve mütefekkirin de bilgisinden yararlanmayı ve bir özümseme yaparak okuyucularına aktarmayı ihmal etmemiştir (Mutahharî, 2000:7).

Mutahharî, Batılı fikir öğretilerine, müntesiplerine ve mimarlarına da vakıf olan önemli bir düşünürdür. Sıklıkla atıfta bulunduğu Will Durant, Gustave Le Bone,

Marx, Lenin, Nietzsche, Feuerbach, Kant, Russell, Darwin v.s. bunlardan bazılarıdır (Mutahharî, 2000:7).

İslâm öğretisinin tüm parametrelerini, enstantelerini, bileşenlerini önemli sac ayaklarını bir bütün olarak idrak etmek isteyen Mutahharî'nin zihin dünyasında kritik roller ifa eden önemli düşünsel, akidevî ekollerin bariz etkisinden bahsetmek mümkündür. Temelde irfan felsefe ve kelâm öğretilerini ve kurucularını ve müntesiplerini ve yine kurucu metinlerini öğretiminin ilk yıllarından ömrünün son yıllarına kadar tahsil etmeyi ihmal etmemiştir. İslâm felsefesinin ve irfanının kurucu metinlerini önemli şahsiyetlerden ders olarak görmüştür. Fıkıh ve Fıkıh Usûlünü Ayetullah Burucerdî'den, irfan, ahlâk ve Molla Sadra'nın aşkın felsefesini Ayetullah Humeynî'den, felsefe ve hikmeti, *Tefsiru'l Mizan*'ın müellifi Tabatabaî'den öğrenmiştir (Mutahharî, 2005:5).

Mutahharî gibi ilim insanlarının taklit aşamasından tahkik aşamasına çıkmalarının göstergelerinden biri, dinî öğretiyi Batılı öğretiyi tahsil edip mezcedip, değiştirip (dinî öğretiyi güçlendirip tutma eğilimini hiç ıskalamadan) oradan bir noktaya varmış olmalarıdır (Suruç, 1989:30). Mutahharî'nin de her insan gibi hata yapabileceğini hatırdaki tutmak lazım. Onun ilmi bir şekilde kritize edilmesinin yolu - tüm ilmi birikimi ve müktesebatı dikkate alınarak - içinde yaşadığı politik, ideolojik, kültürel, iktisadî koşulların totalde hesaba katılmasıyla; yani yirmi birinci yüzyılın post modern dünyasının verileri/ilkeleri üzerinden yükselen bir perspektifle değil de yirminci yüzyılın bilhassa İran'ın dinamikleri çerçevesinde mümkündür.

2. KLASİK İSLÂM DÜŞÜNCESİNDE İLÂHÎ ADALET MESELESİ

2.1. Felsefî Teodiseler

İslâm düşüncesinin önemli ekollerinden meşşâîliğin iki inşa edicisi Fârâbî ile İbn Sînâ'nın felsefî teodiseleri ve kötülük sorununa yaklaşımları ele alınmaya çalışılacaktır. Sadece İslam dünyasını değil Batılı dünyasını da şekillendirmiş olan bu düşünce damarının Kindi ve İbn Rüşd gibi mühim filozofları olmasına rağmen ilgili başlık çerçevesinde kendilerine yer verilmemiştir. Meselenin bu şekilde ele alınmış olması ilk etapta eksiklik olarak düşünülebilir. Her şeyden önce İslâm düşünce geleneğinin ana hatlarıyla üç ana akımından bahsedilebilir: Felsefî, kelimî ve irfanî. Söz konusu bu çalışmada ana akım felsefî düşünce tecrübelerinden meşşâîliğin sadece iki isminin konuyla ilgili izinin sürülmesinin eksikliği bir yana biraz da irfan felsefesi dolayımında işrakîliğe bir başlığın açılmaması ve yine bir madde olarak felsefe ile birlikte kelimî teodiseye yer verilmemiş olması ne ile izah edilebilir? Her biri ayrı ve özgün birer çalışma konusu olabilecek söz konusu üç ana akımın teodise yaklaşımlarının çalışılması; konuları, sınırları, yöntemi ve amacı belirlenmiş bu tarz bir tezin kapsamını ziyadesiyle aşacağına altı çizilmelidir. Fakat her ne kadar ayrı birer başlık olarak bulunmasalar da üç önemli gelenek tezin muhtelif yerlerinde ilgili başlıklar muvacehesinde zikredilmiştir. Felsefî teodise üst başlığı altında neden sadece Fârâbî ve İbn Sînâ'nın fikirlerine yer verildiğinin göstergelerinden biri de bu iki filozofun ama bilhassa İbn Sînâ'nın- ki bunun yolu da evveleminde Fârâbî'ye müracaat etmekten geçmektedir- Mutahharî'yi adl-i ilâhî ve onun zaviyesinden şer problemi konusunda besleyen gelenek inşa edici birer isim oldukları içindir. Mutahharî muhtelif yerlerde özellikle İbn Sînâ'ya sıklıkla atıfta bulunmaktadır. Tahsil hayatının ilk dönemlerinde yoğun *Şifa* derleri alması ve burhan yöntemiyle adl-i ilâhî konularına yaklaşması bunun açık karinelerindedir. Neticede Mutahharî'nin perspektifi ile zikredilen çizginin bu anlamda buluşması ve kesişmesi anlaşılabilir bir durumdur.

Felsefî teodiseler meselesine daha yakından bakmadan önce *teodise* kavramının etimolojisine ve ne anlama geldiğine nasıl tanımlandığına bakmak gerekir. Söz konusu kavram “Grekçe'de Tanrı ve adalet anlamına gelen iki kelimenin bir araya getirilmesinden oluşturulmuştur” (Yaran, 1997:79).

Teodise kavramı ilk kez Leibniz tarafından kullanılmış ve iki anlama tekabül etmektedir. İlkin o mutlak ilâhî adaletin varlıkta herhangi bir kötülüğe bulanmadan, cari kötülük sebebiyle riske girmeden devam edeceği gerçeğine tekabül etmektedir. İkinci anlamda ise teodise Tanrı'nın yaratımına dair ilgi ve iradesini işaretlemektedir (Ormsby, 2001:15).

Bir başka anlamıyla *teodise* sözcüğü Yunanca'da "Tanrı savunusu" veya "Tanrıyı haklı çıkarma" anlamında *theou* ya da *theous* ve *dike* kelimesinin birleşmesidir" (Swinburne'dan aktaran Manafov, 2007:81).

Bir başka ifadeyle teodise, kötülük/şer meselesi karşısında geliştirilen savunma veya kötülükler karşı ilâhî adaleti gerekçelendirmektir (Hick'ten aktaran Manafov, 2007:81). Teodise meselesini irdelemeye kendisini hasretmiş her çaba, entelektüel faaliyet kaçınılmaz olarak da onun en önemli ve büyük problemini gündemine almak mecburiyetindedir. Yani kötülük sorununu es geçen her nevi teodise problemi analizleri ilmi olmaktan uzak olabileceği gibi konunun da eksik ve yetersiz kalma gibi bir başarısızlığı doğurmaya mahkûmdur. Dolayısıyla sağlıklı, ilmi, başarılı bütüncül tematik yaklaşım zorunlu olarak teodise ve kötülük problemini birlikte ele almayı, değerlendirmeyi, bir arada düşünmeyi gerektirmektedir. Çünkü sorulan kritik sorular ve bunların cevaplarının izinin sürülmesi için girişilen yoğun çabalar ister istemez her iki meseleye de atıflar yapmayı kaçınılmaz kılmaktadır. Konu ile ilgili yapılan akademik çalışmalar, tezler, felsefî, kelâmî ve irfanî müktesebat bu noktada gerekçeli literal bir bakiyeyi yeterince hâsıl etmektedir. Özetle klasik mantıkta bir şeyin bir şeye göre olması lazım geldiği gibi tevhid merkezli İslâmî dünya görüşü perspektifine göre de Kur'anî ıstıhlardan biri diğerine yani karşıtına göredir. Mesela hikmetin karşıtı cehalet, tevhidin karşıtı şirk, adaletin zıttı zulümdür. Ezcümle gerek nisbî gerek mutlak anlamda olsun şerhlerin savunulması veya adl-i ilâhî müdafaası biri olmadan diğerini gerekli ve zorunlu kılmamaktadır.

2.1.1. Fârâbî

Gazzalî'nin; hakkını ve rüştünü iade ettiği felsefenin ikinci öğretmeni Fârâbî, felsefeyi kavrayanlar içinde en iyi kavrayan umumî anlamda ilkçağ Batı felsefesini

husûsî olarak da Aristo sistemini en iyi bilen filozoftur. İslâm düşünce geleneği içinde olduğu gibi sonrasında da referans teşkil eden özgün bir kişiliktir. O, İbn Sînâ tarafından daha da olgunlaştırılacak, kimi noktalarda İbn Bace ve İbn Tufeyl zaviyesinden değerlendirilip katkı sunulacak ve İbn Rüşd tarafından da tashih edilecek mühim bir felsefî sistem inşa etmiştir (Bircan, 2008:111).

Birçok yönden ve gerekçeden hareketle asırlardır tartışılan ve tenkid edilen, sistem filozofu Fârâbî'nin ki birçok eseri Batı dillerine çevrilmiş, Batı dünyasında yakından tanınma imkânı bulmuştur; ama yine de onun İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi ekol oluşturduğunu söylemek mümkün değildir (Karlığa, 2004:325). İnsaf çerçevesinde dikkate alınabilmesi ancak "Felsefî yöntem ve terminolojiye sadık kalarak, Müslüman bir filozofun tasavvurları olarak" (Bircan, 2009:200) görülmeyle mümkün olabilir. Aksi takdirde filozofun felsefesinin bir akide inşa ettiği düşünülebilir ki bu her şeyden önce onun sistemine, geleneğine, mirasına, hâsıl ettiği felsefî bakiyeye haksızlıktır.

Fârâbî'ye göre *âlemin müdebbiri* eşyada birtakım doğal meziyetler, melekeler yaratmıştır. Âlemdeki ahenk bu sebeple söz konusudur. Âlemde her şeyin tek bir hedefe yönelmesi bu ahenk, birlik nedeniyledir. Müdebbirin ortaya koyduğu nizam vesilesiyle kozmik sferde adalet tecelli eder, dolayısıyla orada adaletsizlikten bahsetmek mümkün değildir (Fârâbî'den aktaran Aydın, 1992:148). "Kötülük, maddenin, ilâhî nizâmı tam olarak kabul edip yansıtacak bir kuvvete sahip olmamasından doğuyor. İşte varlıkların karşı karşıya kaldıkları birtakım afetler, maddenin tam bir nizâmı (en-nizâmu't-tam) kabul edemeyişinden kaynaklanmaktadır" (Farabi'den aktaran Aydın, 1992:148). Fârâbî kötülüğün arızî, hayrın ise asıl olduğunu düşünür. Filozofumuz burada kötülükten tabîî olanı kastetmektedir (Aydın, 1992:148). Bu bahiste önemli bir noktaya nazari dikkatlerin celbedilmesi gerekir ki o da ahlâkî ve tabîî kötülük ilişkisi bahsidir. Doğal kötülükleri fazla varsaymayan Fârâbî, söz konusu edileni de maddenin yetkinliği kabul etmedeki liyakatsizliğine, ehliyetsizliğine, bunun da iyilik karşısında esamesinin zor okunacağına ve aslında iyilik olduğuna kanaat getirir (Yaran, 1997:133).

Fârâbî'nin kötülük ile ilgili tasavvuruna biraz daha yakından bakmakta fayda var. Her şeyden önce o bir sistem filozofudur. Sisteminde de Tanrı-âlem ilişkisinde südûr/feyz nazariyesi- ki bu, sadece ona özgü bir nazariye değildir- kritik ve vazgeçilmez bir konumda bulunmaktadır. Bu nazariye oldukça garip bir sistem olarak görülebilse de (Adamson v.d, 2007:65) aslında pek göze çarpmayan karmaşıklığı içinde Farabi'nin felsefesinin neredeyse bütün unsurlarını içerir. Özetle südûr nazariyesinde kendisinden ilk sadır olan ilk Akıl'dır. Vacibu'l Vücûd, nedensiz neden, tam ve yetkin en yüce kemâldir. Südûr eden ilk Akıl da diğer Akıllardan daha yücedir. Südûr, bu şekilde hiyerarşik düzen içerir. Aşağıya doğru devam eden bu fezeyan, süflî âlemde maddeye (en aşağı) kadar iner. Maddî âlem Mutlak Hayr'a en uzak varlık olup yetkinliğin en az oluşunu ifade eder. Bu, kötülüğün varlığı demektir aynı zamanda. Yani kötülük varlıktaki yetkinliğin minimize olma halidir (Taylan, 2000:217). Buradaki kötülüğün, hayrın en az olma hali olması aslında iyi bir şeydir. Mesela "mum ışığı lambaya göre karanlık"tır (Taylan, 2000:218). Bu karanlık oluş da ışığın olmadığı anlamına gelmez. Görece yokluk anlamına gelir.

Bir diğer husus: Kötülük varlığın aslî gerçeği olmayıp ona sonradan arız olan görece bir şeydir. Südûr nazariyesine göre varlıkların hiyerarşisinde bu âlem süflî (aşağı) olup oluş ve bozuluş kanunlarına tabidir. Ulvî âlemde husule gelen akılları süflî âlemde (bu âlemde/dünyada) insanlar, hayvanlar, madde takip eder. Kevn ve fesadın olduğu bu dünyada çok hayr az şer vardır ve az şerden dolayı çok hayr terk edilmez. Bazı felaketlere sebep olan yağmurun hayr olması buna örnek gösterilebilir (Alusî'den aktaran Taylan, 2000:218).

Fârâbî'nin kötülük problemine yaklaşımını onun südûr nazariyesi özetlemektedir. Varlık skalasının en son halkasını oluşturan maddî âlem Tanrı'ya en uzak varlıktır. Her varlık bir üsttekenden pay alır. Fârâbî pay alma ile Tanrı'nın adaleti arasında ilişki kurar. Her yerde cari olan Tanrısal adalet kozmik düzenin/ nizamın ilkeleridir. Nizam, intizam O'nun adaletinin neticesidir. Dolayısıyla var olan düzen mükemmel/tam olup Tanrı'nın inayet, hikmet ve adaletine uygundur (Taylan, 2000:219). Bu yaklaşım Fârâbî'nin teodise ve kötülük sorununa oldukça optimist yaklaştığının kanıtıdır.

Fârâbî'ye göre kötülük her ne kadar görece bir durum olsa da onun bir varlık olarak göz ardı edilmesi mümkün değildir. Kötülüğün menşesinde insanın bir dahlinin olduğu unutulmamalı; yani onun iradesinin bir payı vardır (Taylan, 2000:219).

2.1.2. İbn Sînâ

İslâm Felsefesi geleneğinin *en büyük üstadı* Ebu Ali olarak da bilinen İbn Sînâ 980-981'de Buhara yakınlarındaki Efşene'de dünyaya gelir. On yaşında hafız olan ve Batı'da Avicenna olarak bilinen bu İslâm Felsefesinin sultanı on sekiz yaşında sarayın hekimi olur (Bircan, 2013:173) ve "Yunan bilimlerini mükemmel bir şekilde tahsil etmiştir" (Qutas, 2004:6).

Doğumundan itibaren parlak bir zekâyı haber veren ve Şeyh-i Reis olarak ünlenen İbn Sînâ kısa sayılabilecek bir ömre yaklaşık elli altı yıl devasa bir birikimi sığdırmış, mantık, fizik, matematik, mineraloji, tıp vs. alanlarında paha biçilmez bir külliyat oluşturmuştur.

Günümüze kadar hakkında çok fazla çalışmanın yapılmış olması onun tüketilmiş olduğu anlamına gelmemektedir. Klasikleşmiş başka önemli şahsiyetler gibi onun da klasik bir sima oluşu sürekli keşfedilmeyi beklemeyi gerektirmektedir (Kutluer, 2002:9).

“Şeyh-i Reis özellikle metafizik alanında yalnızca Gazzâlî, Fahreddin er-Râzî, Sühreverdi, İbn Arabî, Molla Sadra gibi dindaşlarıyla değil, St. Thomas, Descartes, Leibniz ve hatta Heidegger ve Whitehead gibi büyük Batılı filozoflarla da anlamlı bir diyaloga girebilecek metinler ortaya koymuştur” (Kutluer, 2002:10). Her ne kadar kendisinden etkilendiği bir dünyadan (Antik Yunan Felsefesi- bilhassa Platon ve Aristoteles) ve yine etkilediği bir dünyadan bahsetmek kaçınılmaz olsa da genelde İslâm Felsefesinin özelde de İbn Sînâ'nın “hiçbir özgün düşünceye sahip olmadığını kanıtlamak” (Wisnovsky, 2010:35) mümkün değildir.

Şüphesiz yapılan sınıflandırmaya göre Meşşâî ekolün önemli filozoflarından olan İbn Sînâ'nın (Yesribî, 2010:73) bu ekolün sınırlarına sığmadığı onu aştığı dahası, “İbn Sînâ'nın hakikatler olarak nitelendirdiği ve ehli olmayanlara münasip görmediği konular Meşşâî felsefe türünden konular” olmayıp aynı zamanda irfanî

konular kapsamına da girmektedir (Dinanî, 2008:152). İbn Sînâ'da teodise veya onun en önemli problemi olan kötülük sorununu geniş çaplı, derinlikli incelemeye tabi tutmak için her şeyden önce onun bu konuda kaleme almış olduğu müstakil risalesini merkeze alıp öylece sağlıklı bir analiz yapmak mümkün olabilir. “*İnayet ve İlâhî Takdire Kötülüğün Nasıl Girdiğinin Açıklanması*” isimli risalesi *Metafizik/İlahiyat* adlı eserinde bulunmaktadır. Kısa hacimli ama oldukça derinlikli ve ufuk açıcı söz konusu risalede hâsıl olan perspektif kendisinin Muallim-i Sanî dediği Fârâbî'nin perspektifiyle - nüanslar bir yana - örtüşmektedir.

İbn Sînâ'ya göre bilgi, kudret ve irade birbiriyle bağlantılı olduğu için yaratılış âlemi değer ifade ettiğinden var olmak iyi; olmamak da iyi değildir (Türkben, 2012:64).

3. MURTAZA MUTAHHARÎ'DE TEODİSE VE KÖTÜLÜK SORUNU

3.1. Adalet

3.1.1. Adaletin Anlamı

Adalet mevhumu ve realitesinin toplumsal, iktisadî, bilimsel boyutları yanında felsefî, kelâmî, teolojik yönleri de bulunmaktadır. Sosyolojik, iktisadî yönlerini bilhassa parantezin dışına alarak soruşturmamızın yöntemi, gayesi ve kapsamı gereği kelâmî ve hasseten felsefî veçhesi üzerinde durulacaktır. Fakat her şeyden evvel kavramsal, kuramsal, semantik tahlile muhtaç adalet mefhumunun sözlük anlamı üzerinde durmakta fayda var.

Arapça menşeli bir kavram olarak *adalet* adl kökünden gelip bir şeyi yerli yerine koymak demektir (Bulaç, 2005:45). Veya fitrata muğayir olmama durumudur (Özcan, 2005:85).

Adaletin karşıtı olarak zulüm herhangi bir şeyi yerinden etmek olarak anlaşılabilceğinden adalet de yerinden etmemek olarak pekâlâ düşünülebilir (Yalsızuçanlar, 2005: 115). Bir başka tarife göre “haklıya hakkının verilmesidir. Hak ise; hukuken korunan menfaattir” (Demir, 2005:142). Yani “zulüm etmemek. Herkese hakkını vermek ve layık olduğu muameleyi yapmak. Mahkeme. Hak kanunlarına uygunluk. Haksızları terbiye etmek. İnsaf” (Türdav, 1997:22).

3.1.2. Adalet ve Hikmet

Ataullah İskenderi'ye göre kavramlar, içinden çıktıkları kalbin libasını kuşanırlar (Arslan, 2012:159).

Konfüçyus'a, bir toplumda kaos, bozulma, çürüme meydana geldiğinde ne yapılması gerektiği sorulduğunda işe kavramları aslî hüviyetlerine döndürmeyle başlanması lazım geldiğini söyler. Çünkü hayatı, ilişkileri anlamlandıran dildir (Arslan, 2013:484). Bu kavramların beslendiği dil havzası zihni inşa eder. İnşa edilen zihin kavramsal çerçeveye ve temele sahip olduğu, olmazsa olmaz enstrümanları olduğu için bir perspektif meydana getirir. Perspektifin arkasındaki kavramsal enstrümanların üzerine konumlandığı dil havzasının referans kaynakları vardır. İşte

tam da burada Müslümanların temel referans kaynaklarından Kur'an'ın özgün ve anahtar kavramları gündeme gelmektedir. Söz konusu ıstıhlardan ikisinin; yani adalet ve hikmetin ilişkisi ilgi çekicidir. Bu ilişkinin detaylarına girmeden önce *hikmete* yakından bakmakta fayda vardır.

“Hikmet kelimesi h-k-m fiilinden türeyen bir mastardır. H-k-m maddesi fiil, masdar ve isim olarak Kur'an-ı Kerim'de iki yüz on defa geçmektedir. Hikmet kelimesi; hüküm, hakimiyet, hükümet, mahkeme, muhakeme, ihkam, hakem gibi kelimelerle aynı köktendir” (Tan, 2000:15).

Hikmet kavramı Kur'an'da yirmi yerde karşımıza çıkmaktadır ve sefihlik, cehalet ve fesaddan menetmek, engellemek, alıkoymak, zaptetmek, gem vurmak gibi çeşitli anlamlara gelmektedir (Tan, 2000:22). Yani altısı Mekkî, on üçü Medenî, totalde on dokuz ayette geçmektedir (Kılıç, 2012:25). “En genel çerçevesi ile hikmet; menfaat, iyilik ve ihkam manası yönüyle her iyi ve güzel ilim ve salih amelin ismidir” (Tan, 2000:26). Bundan hareketle denilebilir ki hikmetin iki yönü bulunmaktadır: “İslâm düşünce geleneğinde her türlü doğru bilgi ve yerinde davranışı niteleyen geniş bir kullanım alanına sahip olan hikmet, hem nazârî hem de amelî boyutlar içermektedir ki bu veçheleriyle de felsefe olarak addedilmiştir” (Türker, 2011:14).

Dinî anlamının yanı sıra fizikî, örfî ve felsefî manaları da olan ve oldukça da geniş anlamlar ihtiva eden hikmet teriminin en genel (Erdem, 2011:23) ifadesi onun nazârî ve amelî açıdan isabet etmesidir.

Hatırda tutulması gereken çarpıcı noktalardan biri Müslüman bilincine göre her kavramın bir karşıtının olduğu gerçeğidir. Yani tevhidin zıttı şirk, adaletin zıttı zulüm, hikmetin zıttı cehalettir. Bu kısmı biraz daha açmakta fayda vardır: Hidayet ilmine hikmet, delalet ilmine de cehalet demek mümkündür. Cehaletten kastedilen hidayet ilmi olarak hikmetin zıttı olan şeydir. Cehalet, bilginin, bilimin (science) karşıtı değil, zira bu bilgi insanı kötülüklerden alıkoyan bir bilgi değil; çünkü bilim adamı kötülükler, cinayetler, zulümler, savaşlar, bozgunluklar, ifsad ve fesadlar çıkarabilir (Şeriatî, 2009:94).

“Hikmet ile kastedilen, bireyin insanî ve ahlakî bilinci ve uyanık, güçlü ve sağlam vicdanıdır. Öyle ki bu onu fitrat yolunda ve yaratılış kanununda kolayca korur, makul ve doğru bir yöne sevk eder ve sapkınlıktan, düşüşten ve aşırı heves ve eğilimlerin tasallutundan alıkoyar” (Şeriatî, 2009:96).

Hikmet kavramı Kur'an'ın tamamında yani söz konusu olduğu her yerde isabetli bilgi, bilinç, hakiki tanıyış manasına gelmektedir. Kitap ve hikmeti birlikte zikreden, Kur'an, birkaç yerde de onu Tevrat ve İncil ile birlikte zikretmektedir. (Şeriatî, 2009:97). Kısacası bir hidayet yani delaletten uzaklaşma, ayrışma ilmi olarak hikmet insanın kurtuluşunu, kemalini garantileyen bilgidir. Bunun içindir de cehalet her türden kötülüğün, bozgunluğun kaynağı ve hikmetten yoksunluğun adıdır (Şeriatî, 2009:98).

Hikmetin adalet ile bağlantısına geçildiğinde; hikmet kavramının etimolojik analizinden ve tanımlanmasından anlamının neye tekabül ettiğinden sonra konu doğal olarak kendiliğinden vuzuha kavuşmaktadır. Adalet en genel anlamıyla bir şeyin yeri neresiyse oraya yerleştirmek olarak tanımlanır. Hikmetin de bu manayı veya özü içerimlediği rahatlıkla söylenebilir. Tevhid, adalet ve hikmet aynı hakikat sferinin ilkeleridirler. “Hikmet lafzına en uygun düşecek mana eşyanın/nesnenin yerli yerine konması” (Tan, 2009:31) şeklindeki vurgu hatırlanırsa bunun tam da adalet olduğu anlaşılacaktır. Hikmet tüm kötülüklerin zıttı, dolayısıyla zulmün de zıttıdır. Zulmün zıttı aynı zamanda adaletin kendisidir. İstikamet, yön demek de olan adalet (Tan, 2000:38) bu anlamda hikmet demektir; çünkü hikmet hidayet ilmidir. Hidayet de istikametten şaşmamaktır.

3.1.3. Adalet ve Tevhid

Adalet ve tevhid ilişkisinin ne'liği, çeşitli İslamî düşünce okulları ile Kelâm ekolleri açısından farklılık arz etmektedir. Mu'tezile ile Eş'ariliğin veya Şîî ekolün konuyla ilgili yaklaşımlarından önce tevhid'in yakın merceğe altına alınıp mümkün olduğunca çaplı ve derinlikli irdelenmeye, çözümlenmeye, soruşturulmaya kısacası keşfedilmeye çabalanması gerekir. İmkânlar ölçüsünde tabiri caizse emarı çekilirse adaletle ilişkisi de vazıh hale gelebilecektir.

En genel ve basit anlamıyla tevhid Allah'tan başka ilahın olmaması demektir. İslâm'da kelime-i şehadet olarak da bilinen La İlahe İllallah, İslâmî dünya görüşünün temel ve belirleyici ilâhî ilkesidir. Bu ilke insan, tarih, kader, toplum, zaman, mekan ve hakikat görüşüdür (Farukî, 2006:20).

Tevhidî olmayan herhangi bir dünya görüşü tevhid ilkesi gereğince şirktir. Böyle olunca da Kur'anî tarih tasavvuru Hak-Batıl veya tevhid-şirk çatışması şeklinde okunabilir. Yani tarih, Marx'ın pozitivist/seküler bir biçimde kendince keşfettiği haliyle sınıf çatışmasından ibaret olmayıp tevhid-şirk mücadelesinden müteşekkildir. Bu mücadelede “her zaman din, dine karşı savaşmıştır ve hiçbir zaman bugün anladığımız şekliyle din, dinsizlikle savaşmamıştır” (Şeriatî, 2013:9).

Tüm peygamberlerin ve varislerinin tebliğ ettikleri şey esasında tevhitir. Dinin ve dinî dünya görüşünün özünü veya temelini oluşturan bu inanç ilkesi aynı zamanda fitrî bir şeydir. Fıtratullah, sıbgatullah kavramları bunu layıkı veçhiyle özetliyor.

“O halde yüzünü, Allah'ı bir tanıyarak dine, Allah'ın insanları üzerine yaratmış olduğu fitratına doğrult. Allah'ın yaratışında değişiklik bulunmaz” (Rum:30) ayetinde geçen fitrat aslında tevhitir (Tabatabaî, 2010:38). Tarih boyunca peygamberlerin Allah'tan alıp insanlara tebliğ ettiği hiçbir şeyi insan fitratının geri çevirmediği bilakis onunla uyuşup, uyumluluk arzettiği içselleştirdiği bir hakikattir. Mevzu Elest Bezmi'ne kadar götürülebilir ama konunun kapsamı dışında olduğu için meselenin bu kısmına girmek maksadı aşmak anlamına gelir.

İsmail Raci el-Farukî tevhidi hem dinî bir tecrübe, hem de bir dünya görüşü olarak ele alıp (Farukî, 2006:11,20) *Tevhid* adlı önemli eserinde meseleyi çok boyutlu ve detaylı sorgulamaya tabi tutar. Yine onun bakış açısından tevhidin bir ilk ilke olarak damgasını vurduğu temel boyutlar tarih, bilgi, metafizik, ahlak, toplumsal düzen ümmet, aile, siyasal düzen, ekonomik düzen, dünya düzeni, estetik (Farukî, 2006) olarak ifade edilebilir. Yine bir öğretinin menşeyini oluşturan tevhid birbiriyle bağlantılı olarak üç boyutta değerlendirilebilir: Bir dünya görüşü, tarih felsefesi ve ahlâkî ve insanî bir vazgeçilmez olarak tevhid (Şeriatî, 2011:101).

Konuyla ilgili başka bir bakış açısı geliştirildiğinde izafî bir ıstılah olan tevhidin ait olduğu konumdaki değişikliğe bağlı olarak anlamının da değişebileceği ve üç unsura tekabül edeceği görülecektir. Hal böyle olunca onun da kategorik olarak üç mertebeden (zatî, esmaî ve ef'alî) (Tabatabaî, 2010:35) müteşekkil olduğu ifade edilebilir.

Mutahharî'ye göreysel felsefî, bilimsel ve dinî olmak üzere üç dünya görüşü mevcuttur (Mutahharî, 1981:69). Bir dünya görüşünün müspet özelliklerinin tümü (Mutahharî, 1981:74) tevhid merkezli/ksenli/kökenli dünya görüşünde de bulunmaktadır (Mutahharî, 1981:75).

Tevhid bahsini iki önemli kitabında; sırasıyla *İnsan Düşüncesinde Allah* ve *İnsan Hayatında Allah* isimli eserlerinde derli toplu irdeleyen Mutahharî ilkinde nazârî, ikincisinde de amelî tevhidi inceler (Mutahharî, 2016:9). Ona göre Allah'ı tanıyış olarak tevhid, amelî ve nazârî olarak iki türlü olup; zatî, sıfatî, ef'alî ve ibadî tevhid olmak üzere dört aşamadan oluşur (Mutahharî, 2016:12-14). "İslam'da nazârî tevhidin amelî tevhitinden ayrı olmadığını ve nazârî tevhidin kemâlinin amelî tevhitte olduğunu" unutmamak gerekir (Mutahharî, 2016:30). Ezcümle "Düşüncede Allah", "Hayatta Allah" içindir. Yani nazârî tevhid "Hayatta Allah" için bir mukaddimedir. Tevhid; Allah'ın vahdetinden ötürü âlemin vahdetidir" (Mutahharî, 2016:31). Adalet ve tevhid ilkesini oldukça önemseyen, eserlerinde ve risalelerinde uzun uzun tartışan değişik kelimeler mevcuttur. "Bunların başında Mutezile gelir. Bunlar *Beş İlke* adı altında eksiksiz bir düşünce sistemi geliştirmişlerdir" (Ammara, 1998:65).

Adalet ve tevhid ehli olarak da bilinen Mutezilenin savunduğu bu mühim ilke ile Cebriye fırkasının savunusu arasında çelişki bulunmaktadır. Yani "Bütün gruplarıyla cebriye ekolünün ihtilafı adalet ilkesinin kapsamına girmektedir" (Ammara, 1998:66).

Konuya projektör tutulduğunda daha net görülecektir ki durum insan fiillerinin özgür olup olmamasıyla bağlantılıdır: İnsanın eylemlerinde özgür olduğu, ihtiyar sahibi olduğu, amellerinin belirleyici aktörü olduğu kabul edildiğinde sorumlu olduğu sonucu da kabul edilecektir. Eğer özgür kabul edilmezse kişi sorumlu da tutulamaz. Sorumlu olmayan için ise ceza veya mükâfattan bahsedilemez.

Bahsedildiği takdirde; yani ihtiyar veya seçme hakkı olmayanı cezalandırma zulüm olur ki bu da adalet ilkesiyle çelişir. “Bu ilke, insan açısından 'Özgürlük ve İhtiyar' yüce Allah açısından da 'adaletin veya zulmün' ona nispet edilmesi bağlamında ele alınır” (Ammara, 1998:69).

Emevîlerin, müslümanların bünyesine enjekte ettikleri iki kanser urundan biri olan Cebriye, özgürlük ve sorunluluğu insandan alıp mükellefiyeti haşa Allah'a izafe etmektedir. Oysa ki adalet ilkesi gereği “insanın karşılaştığı ceza ve mükâfatı onun kendi elleriyle kazandıklarının tam karşılığı olarak değerlendirmek, dolayısıyla yüce Allah'a adalet sıfatını nispet etmek, ondan zulmü nefyetmek” (Ammara, 1998:69) çok daha makul görünüyor. Müslümanların genelinin kader tasavvurunu büyük ölçüde belirleyen aslında Emevilerden tevarüs eden Cebri ideolojidir.

Muhammed Ammara'ya göre Mutezile ve bu ekol müntesipleri gibi düşünen grupların taraftarları, tevhid ilkesine büyük ihtimam gösterip risalelerinde adaletten sonra ona yer vermişlerdir. Kadı Abdulcebbar ise adalet ilkesini tevhid ilkesinden sonra ele almıştır (Ammara, 1998:70). Onun *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse* (Abdulcebbar, 2013:244,8) isimli önemli eserine bakıldığında bu rahatlıkla teyid edilebilir.

Varoluşun nizam, mizan ve intizam üzere oluşu hak edenin hakkının kendisine tevdi edilmesi ve şeylerin yerli yerine konulması anlamında (Turan, ?:223, 224,226) adaletin tevhid anlamına taalluku hatırlandığında zıddı da zulüm olarak şirke taalluk edecektir. Böylelikle zulümlerin en büyüğünün neden Allah'a ortak koşmak olduğu da anlaşılmış olur.

Tevhid kuşkusuz çok yönlü ve çok boyutlu akidevî, toplumsal, ilmî, metafizikî v.s. tüm gerçekliklerin (pratiklerin) ve hakikat evreninin verili kurucu ilkesidir. Bu zaviyeden bakıldığında verili (vehbi) hakikat olarak onun, klasik İslam filozoflarından Fârâbî ve İbn Sînâ'nın ontolojik sistemindeki -ki Aristo'nun katkısı ihmal edilmeden- *ay üstü* ve *ay altı* âlem sferlerindeki izdüşümüne etkisinden bahsedilebilir. Kevn ve fesadın kabul edilmediği semavî/melekutî/felekî âleme de yine kevn ve fesadın, oluş ve bozuluş kanunlarının geçerli olduğu bu ay altı âleme de ilkelerini veren (Mevlana'nın pergel metaforundaki pergelin) sabit/değişmez ayağıdır. Özde aynı olan ama zahirde kategorik farklılaşmaları gündeme getiren ikili

âlem tasavvuru bir madalyonun farklı yüzleri olarak okunabilir. Kısacası her iki tarafın rahminde tevhid vardır. İnsan iradesinin hüküm sürdüğü ve nüfuz ettiği bu dünya evreninde zulüm-adalet/şirk-tevhid çelişkisinden bahsedilebilir. Bu çelişkileri ortadan kaldırıp hakkı, adaleti, tevhidi hâkim kılma mücadelesinin önderleri peygamberler gönderilmişlerdir. Tarihin kırılma dönemlerinde Allahu Teâla tarafından birer özne/kurucu/inşa edici aktör olarak onlar aracılığıyla tarihe müdahale edilmesi iktisadî, hukukî, sosyal, siyasal v.s. gerçeklik alanlarını Hak Teâla'nın rızasına uygun insanî yöne kanalize etme hamlesidir. Mesela iktisadî kurumsal yapıda adaletin tesis edilmeye çalışılması tevhidi veya tevhidi temel üzerine bina edilmeye çalışılan söz konusu yapının adil olması nazar-ı dikkatleri yeterince celbetmektedir. İnfak ile nifakın köken birliği düşünülürse, tevhidî veya adil bir iktisadî gerçeklik alanının neleri hâsıl ettiği görülecektir. İnfakın veya infaka teşviğin neden iyiliğe erişmenin ve imanın olmazsa olmazı olduğu anlaşılır. Bu teşvik/işlevsellik tevhidî bir iktisadî aşırı uçlarda seyretme imkânı bulamayacak sınıfların teşekkülünü, tabiri caizse *şirk sosyolojisine* (Şeriatî, 2011:140) karşı *tevhid sosyolojisini* hâsıl edecektir. Kimsenin kimseye (takva hariç) üstünlüğünün olmadığı/olamayacağı zulmetmediği, ayrıcalığının/imtiyazının olmadığı, baskı kurmadığı, ötekileştirilmediği (çünkü insanın ötekisi şeytandır) bir içtimaî, iktisadî pratikler dünyası tevhidi ve/veya adil bir hakikatler alanıdır.

3.1.4. Allah'ın Fiillerinde Gayelilik

Allah'ın ne amellerinden ne de davranışlarından bahsedilebilir ve fakat O'nun fiillerinden bahsedilebilir. İnsanın amelleri söz konusu edilebilir. Allah'ın değil de insanın amellerinin olabileceğinin anlamı nedir? Ameller ile fiiller arasında nasıl bir nüans vardır? Bunlara verilebilecek tatmin edici cevaplar "sorumluluk" noktasında düğümlenmektedir. Elbette ki Allah yaptıklarından sorumlu tutulamaz, çünkü hesap sorucudur ama hesap verici değildir. Ameller hesap verirliliği mükellef olmayı gerektirir. Bazı düşünce ekollerine göre O'nun bazı şeyleri yapmak durumunda /zorunda olması (mesela adalet gibi, yaşatma gibi) farklı bir durum olup yine de sorumluluk makamında olmayı gerektirmemektedir.

Allah'ın fiillerinde gayelilik bahsiyle ilgili Mutahhari'nin yaklaşımına baktığımızda önemli ve kritik bir soruyla mesela "Zat-ı Bâri'nin, Yüce Yaratıcı'nın

fiilleri niyet ve hedeflere bağlı mıdır, değil midir?” (Mutahhari, 2005:23); yol almaya çalıştığını görüyoruz.

Mutahharı’ye göre insan eylemleri bir amaç bir niyete binanendir. Her eylemin bu anlamda bir nks vardır. Herhangi bir *niçin* bir nky imler. Dolayısıyla insanın anlamlı eylemlerinde bir maksadı ve niyeti bulunur. nksz *niçin*ler absürd, anlamsız, abestir. *Abesin zıddı* hikmettir. Hikmetli oluş, hedefi, yönü, istikameti, manası olan gerçekliktir. Böyle bir eylem iradi, mantıklı ve yere duruma göre en uygun eylemdir. Öyleyse insanı amelin hikmet merkezli olması yönü, hedefi, istikameti olmasına, aklı, mantıkı niyetli oluşuna bağlıdır (Mutahharı, 2005:24).

Anlamlı, sahici, kuşatıcı, derinlikli bir dünya tasavvuruna, evren anlayışına, varlık ve varoluş perspektifine, tutarlı, bütüncül bir metafizik sisteme varabilmek için şüphesiz erevesi iyi belirlenmiş, içi iyi doldurulmuş tüm stnları ve bileşenleriyle ahenkli/uyumlu dizgeler bütününü içerimleyen bir öğreti/mektep planına sahip olmak gerekir. Söz konusu bu öğreti planı, esası ve usulü ekseninde tüm özgünlüğüyle kendine ayrıcalıklı bir konum belirlemeyi haketmektedir. Bu noktada insanoğlunun kadim dönemlerinden, ortaya koyduğu medeniyet tecrübelerinin en arkaik zamanlarından, günümüz modern ve postmodern dönemlerine kadarki hasılanın tamamı da dikkate alındığında denilebilir ki en kayda değer olanı; tevhid merkezli İslamı dünya görüşüdür. Evrenin manevi tefsirine dayalı bu dünya görüşü aynı zamanda tevhid/ hikmet merkezlidir de.

Hikmet nokta-i nazarından hâsil edilmeye çalışılan okuma şeklinin vücut bulacağı bir dünyada hayatlar da, daha doğru bir kavramsallaştırmayla yaşamlar da hakimane olacaktır. Bu; insan zihninin, edimlerini daha doğrusu amellerini ve bunların gerçekleştiği evreni *let çantası* olmaktan kurtaracaktır. Hal böyle olunca böylesi bir hayat dngselliğinde Mutahharı’ye göre hakimane insan fiilleri amaçlı, maksatlı olup bu da bunlar arasında en uygununun seçilmesinin sonra da buna götüren en kestirme en iyi aracın/yolun takip edilmesini mümkün kılar (Mutahhari, 2005:25). Yine Mutahharı’ye göre “hikmet veya hâkim oluş, insanın, her *niçin?* karşısında bir nkye sahip olması demektir, ister bu *niçin?*ler hedef seçmeye ilişkin olsun, ister araç seçmeye ilişkin olsun” (Mutahharı, 2005:25) fark etmez.

Hedefe götürücü araçsallıklar içerisinde en uygununun en makulünün belirlenmesi ve seçilmesi anlamında hikmet vasıta ile gaye arasındaki ilişkiyi veya uyumu bütünler. Tam da bu nokta da Mutahharî meselenin Yüce Yaratıcı'nın fiilleri açısından *neliğini* ve *nasıllığını* irdelemeye çalışır. O, vaziyetin Allah indindeki durumunu Yaratıcı'nın fiillerinin insaninkine benzeyip benzemediğini sorgular (Mutahharî, 2005:25). Meselenin bu yönünün İslâm düşünce geleneğinin iki önemli kelam okulu olan Mu'tezile ve Eş'arîlik açısından nasıl olduğunu çözümlenmeye çalışan Mutahharî önce Mu'tezilenin ardından da Eş'arîliğin yaklaşımı üzerinde durur. Ona göre Mu'tezile Ekolü mensupları ilahî yaratmanın bir yönü/maksadı/hedefi olduğunu savunur. İlâhî Kelâm'da defaatle gündeme getirilen hikmet-i ilâhîyi de bu şekilde yorumlarlar (Mutahharî, 2005:25). Eş'arî'ye gelince Mu'tezile'den farklı olarak Allah'ın fiilleri için bir amacın/maksadın mümkün olmayacağı beyan edilir (Mutahharî, 2005:25). Eş'arîlere göre Allah hikmete uygun fiillerde/yaratmalarda bulunmaz; yaratması başlı başına hikmettir (Mutahharî, 2005:26). Eğer yaratması, hikmeti uygunluk açısından düşünülürse yaratmasının hikmetten hem mahiyet hem de derece açısından gayriliğinin imkânı da doğacağı olasılığı söz konusu olur. Tanrısal fiillerin hikmet ile mukayesesi hikmetin bağımsız bir değer oluşunu da mümkün kılabilir. Oysa tevhidî akide gereği Allah'tan gayrî bir hikmet (ki onun da kitap gibi indirilen ve verilen Teosofik hakikat olduğu malum) nosyonunun mümkün olmayacağını altı çizilmelidir. Değer bağımlı bir realite olarak düşünülürse, adalet gibi hikmet de aslında karşılaştırmaya imkân vermeyen bir vakıa olur. Dolayısıyla adalet gibi hikmet de esasında tevhidin, Allah'ın fiillerinin/yaratmalarının kaçınılmaz zorunlu ürünüdür ki Mutahharî Allah'ın fiiliyatının bizatihî hikmet olduğunu aksinin; yani hikmete uygun olduğunun kabul edilemeyeceğini ifade eder.

Mu'tezilî görüşte Allah'ın fiilleri birçok maslahata göredir. Eş'arîlik bunu reddeder. Yani Yüce Allah tüm mahlûkatın Yaratıcısı olduğu gibi tüm maslahatların da aslında Yaratıcısıdır. Dolayısıyla O, herhangi bir şeyi maslahata uygunluğu esasınca halk etmez (Mutahharî, 2005:26).

S. Hüseyin Nasr'ın aşağı yukarı yirmi yıl kendisiyle çalıştığını, onun vesilesiyle “yollarının” “gerektirdiği kat'î manevî disiplin” keşfettiğini “formel

çalışmalarıyla birlikte hayatının sonraki kısmını etkileyecek uzun sessizlik oruçlarıyla sıkı bir manevî disiplin sürecine” kanalizasyon olan, “otuz yıldan fazla bir süre Kum’da hocalık yaparken, İbn Sînâ’nın *Şifa* ve Molla Sadra’nın *Esfar* kitapları hakkında dersler veren” (Tabatabaî, 2008:14) ve Mutahharî ve Ayetullah Tahranî gibi mühim talebeler ve şarihler yetiştirdiğini (Tabatabaî, 2008:15) söylediği yirminci yüzyılın en önemli ilim adamlarından Allame Tabatabaî’nin konuyla ilgili önemli bir risalesi bulunmaktadır. *İlâhî Fiiller Risalesi* olarak bilinen bu risalede “Allah’ın fiillerinden ve onun furuatı sayılan mevzulardan” yani “kaza, kader, bedâ’, saâdet, şekâmet, cebr ve tefvîz, hidâyet, delâlet, meş’iyet, irâde, imtihan, istidrâ c, gazab, esef vs.” gibi meselelerden uzun uzadıya tafsilatlı şekilde bahsetmektedir (Tabatabaî, 2010:74).

3.1.5. Cebr ve Özgürlük ya da Kaza ve Kader

İnsanlık tarihi boyunca insan zihnini meşgul etmiş ve insanın çözmeye çalıştığı, üstesinden gelmeye uğraştığı çok sayıda felsefî, teolojik, teosofik, ilmî, kelâmî, metafizikî mesele söz konusu olmuştur. Bu meselelerden biri de cebr, özgürlük, kaza ve kaderdir. Bu mevzu kadim bir mevzudur. İslâm düşünce geleneğinde de şüphesiz çetin bir sorun olarak hep var olmuştur. Bilhassa kelâmî konular fihristinde ilk sırada yerini almıştır.

İnsanı yakından ilgilendiren bir problem olarak cebr ve özgürlük, bazı soruları gündeme getirip cevaplar beklemektedir: İnsan özgür müdür? Tercihle bulunabilecek istidatta mıdır? Yoksa seçebilecek yetenekten yoksun mudur? (Mutahharî, 2005:18) veya doğal düzen veya ondaki zorunluluk (determinizm) insanı mecbur mu bırakmaktadır; yoksa serbest mi bırakmaktadır? Bu sorular üzerine düşünmemiş insan veya toplum yok gibidir. İnsan zihnine düşen bu sorular yukarıda da bahsi geçtiği üzere felsefe, ilim ve ilahiyat alanlarını içermeyen sorulardır (Mutahharî, 2005:19).

Cebr ve ihtiyar sorununun İslâm dünyasında ortaya çıkması çok doğal ve anlaşılardır. Bunun birçok nedeni vardır. Eğer böyle bir sorun gündeme gelmemiş olsaydı bu defa da Müslümanların neden böyle bir sorunu olmadığı tartışılacaktı. Müslümanların bu ve buna benzer sorunlara muhatap olması doğaldır; çünkü

Kur'an'ı Kerim'de sürekli düşünmeye, tefekkür etmeye çağıran ayetler görmezden gelinemeyeceği gibi Kur'an-ı Kerim ayetleri üzerinde tefekkür etmek doğal olarak cebr ve özgürlük meselesini de gündeme almayı, üzerinde düşünmeyi zorunlu kılmaktadır (Mutahharî, 2005:19).

İnsanın eylemlerinde, tercihlerinde özgür olup olmadığı meselesi elbette ki sadece İslam dünyasında hâsıl olmuş/olan bir mesele değildir. Benzer şekilde Batılı tarihsel tecrübe içerisinde felsefe pratikleri çerçevesinde de zorunlu olarak gündeme gelmiştir. Ahlâk felsefesi bağlamında insanın ahlâkî eylemlerinde özgür olup olmadığı tartışmasıyla derinleşen ve söz konusu soruya verilen determinizm, indeterminizm ve oto determinizm yanıtları önemli birer köşe taşı mahiyetindedir. Fakat mevzumuz, İslâm düşünce geleneğindeki bilhassa kelâm okullarının konuyu tartışma şekilleriyle sınırlı olduğu için, Batı felsefesi ve bilimindeki şekliyle ele alınışlarına değinilmeyecektir.

Cebr, özgürlük, kaza ve kader meseleleri çeşitli ilmi disiplinlerin ve düşünce okullarının sahasında bulunup farklı tarz ve usûllerle asırlarca tartışıl gelmiştir. Peki, meselenin hali mümkün olmuş mu? Elbette ki hayır. Hele hele felsefi olarak nihaî bir sonuca bağlanması imkân dâhilinde görülmemektedir. “L. Brunschweig'in ifadesiyle felsefe, çözülememiş meselelerin bilimidir. Bir defa çözüldüler mi, felsefe olmaktan çıkarlar” (Öner, 2005:7).

İnsanın yapıp etmelerinde özgür olup olmadığı meselesi kader mevzusuyla alakalıdır. Dolayısıyla kader ile ilgili üç önemli görüş mevcuttur: Özgürlüğün olmadığını savunan Cebriye, insanın özgür olduğunu iddia eden Kaderiyye ve ikisini de aşırı bulan Ehl-i Sünnet (Öner, 2005:49).

Cebriye ekolü ile Kaderiye (ki bu anlayış bildik kader anlayışıyla karıştırılmamalı) ekolü, birbiriyle uzlaşmayan iki tarihsel kelâmî tecrübedir.

Cebriyecilere göre Kaderiyecilerin dediği gibi eğer insan, eylemlerinin yaratıcısı ise, o takdirde insan yaratıcı olur. Bu da Allah'a şirk koşmaktır. İkinci bir husus Allah'ın mutlak âlim oluşudur. Cebriyecilere göre Allah her şeyi bilen olduğu

için kulun fillerini de önceden bilir. İnsanın kendi istenciyle, kararı ve tercihleriyle yapıp etmelerini değiştirmesi Allah'ın ezeli ilmiyle bağdaşmaz (Öner, 2005:50).

Cebriyenin, insanın amellerinin yaşatıcısı olmasıyla, Allah'ın ilmiyle ilgili söyledikleri zor bir mesele olması bir yana ilmî bir derinlikten, Kur'anî tasavvurdan ve ruhtan uzak görünüyor ki Ehli Sünnet, Kaderiyye gibi onu da aşırı buluyor. Cebr ve Özgürlük veya kaza ve kader konusunda Ehli Sünnet yekpare bir görüşünün olduğunu düşünmek hata olur ki Eş'arîlerin ile Maturidilerin yaklaşımları birbirinden farklıdır. Mesela iradeyi kabul etmesine rağmen bu iradenin fiillere bir tesirinin olmadığını ileri süren Eş'arî perspektif, fiillerinde özgürlüğü kabul edip ama insanın, fiillerinin yaratıcısı olmadığını, fiillerin yaratıcısının Allah olduğunu savunan Maturidî perspektiften ayırır.

Allame Tabatabaî'ye göre insan bir evrende yaşamaktadır ve illiyet düzenine tabi olup ontolojik düzenin parçalarının kendi faaliyetlerine etkisi kaçınılmazdır (Tabatabaî, 2009:134). Yine o, insan filleri konusunda Ehli Sünnet'in iki farklı görüşünü hatırlatıp irdeledikten sonra Kur'an'ın zahiriyle uyumlu Ehl-i Beyt öğretisinin yaklaşımını sunup, Şia mektebinin önemli hadis kaynaklarından *Biharü'l Envar*'da geçen ve imam Ca'fer Sadık'tan rivayet edilen bir hadisle konuyu orta yollu bir çözüme kavuşturmaya çabalar (Tabatabaî, 2009:134-135).

Mutahharî ise üstadının izinden gidip, tüm çetrefilliğine, zorluğuna rağmen, konuyu önemli eserlerinden *İnsan ve Kader*'de (Mutahharî, 1989) çözümleyip sonuca götürmeye çalışır. Ona göre imkânsız olan şey Zat-ı Hakk'ın evrendeki vakıalara, fenomenlere durumlara vasıtasız müdahalesidir; Çünkü O her şeyde bunu özel illetlerle meydana getirmektedir. İster dindar olsun ister olmasın, her varlığın kaderi özel illet-malul veya neden-sonuç ilişkisini zaruri kılıp öncül illetlerin varlığını mecburi kılmaktadır. Bundan dolayı da bir kimsenin cebr düşüncesinden hareketle onun ilahî kaza ve kaderden neşet ettiği zannına kapılması ve “kaza ve kader inancını eleştirmesi çok cahilcedir” (Mutahharî, 2006:52-53).

Mutahharî'ye göre kaza ve kaderde iradeyi, ihtiyarı kabul etmemek, kabul edilebilir değildir. Kelâm-ı İlâhî'deki kesin/mutlak deliller iradesiz, ihtiyarsız cebri bir kaza ve kaderi temelsiz/geçersiz kılmaktadır. Yine kaza ve kaderin vuku

bulmasının kendi illetiyle bağlantılı olması; hadiselerin şekillenmesinde kendine özgü özel illet-malul ilişkisi zorunluluğunu gerektirir; fakat bu yöntem ilahiyatçıların (teologların) yöntemi değildir. Öncelikle her felsefî ve ilmî yöntem genel sebep-sonuç yasasının varlığı dolayısıyla bu türden bir rabıtayı inkâr edemez; ama şu farka da dikkat etmek gerekir: İlahiyatçılar illetler zincirinin Zorunlu Varlık'ta (Vacibu'l-Vücut) son bulduğunu kendi dışında bir şeye dayanmadığını iddia ederler. Böyle olunca da kaza ve kader muayyen bir yerde durmaktadır (Mutahharî, 2006:53).

Tanrı-alem ilişkisi ana başlığı muvacehanesinde düşünülmesi gerektiği gerçeği göz önünde bulundurulduğunda, bu esas meseleyle direkt alakası olan cebr ve ihtiyar, kaza ve kader, Tanrı'nın fiilleri, insanın yapıp etmeleri, Allah'ın yaratması gibi daha talî daha sofistike ve spesifik meselelerin kendi aralarındaki kopmaz bağlantıları ve geçişgenlikleri de dikkatten kaçmamaktadır.

Mutahharî'ye göre dünyada oluşmakta olan hadiselerin haddi hesabı yoktur. Bunları açıklamaya çalışan üç temel nazariyeden bahsedilebilir. Bunlardan ilkinde göre meydana gelen olayların kendisinden önceki durumlarla herhangi bir bağlantısı yoktur. Vuku bulan vakıalar tesadüfî olarak düşünülebilir. Bu faraziyeğe göre sebep-sonuç ilişkisi yani determinizm tümüyle inkâr edilmektedir. Oysaki nedensellik ilkesi esasınca zuhur eden hadiselerin önceki şartların etkisinde veya önceki olaylar tarafından belirlenebileceği gerçeği inkâr edilemez. İkinci görüşe göre dünyada işleyen determinist bir yasa vardır. Bu yasaya göre işleyen sebep-sonuç silsilesinin menşei de Hakk Teâla'dır ki O da tek sebeptir. Buna göre Allah tek nedendir ve O'ndan başka neden de kabul edilemez. Bu da bir tür determinizmdir. Bu tarz determinel bir kader anlayışında sebep-sonuç ilişkisini te'yit eden Kur'anî burhanlar vardır. Üçüncü görüş ise nedensellik gerçeğinin dünyadaki her hadise üzerinde tesirli olduğunu, hâsıl olan durumlar üzerinde önceki gerçekliklerin belirleyici olduğunu ezcümle geçmiş, şuan ve gelecek arasında rabıtaların olduğunu ifade etmektedir (Mutahharî, 1989:52-53).

Âlemde işleyen illet-malul ilişkisi yasası nüanslarını dikkate alarak konuyu irdelemeye devam etmek gerekir:

Eğer her olayda izdüşümüne rastlanan ve birinin diğeri tarafından belirlendiği sebep-sonuç ilişkisi, vakıasından veya vakıası öncüllerinden ve ardıllarından soyutlanır, atlanır, izale edilirse; son tahlilde doğrudan ilâhî takdire hasredilirse insanın özgürlüğünün, amellerinin, öznesi olduğunun bir kıymeti harbiyesi olmaz. Bir diğeri husus determinizm ile insanın özgürlüğü bir arada bulunur mu? Bazı yaklaşımlara göre ikisinin bir aradalığı bir çelişkidir. Makul olan yaklaşım insanın seçebilen irade sahibi bir varlık olduğunun kabulüdür (Mutahhari, 1998:57-58).

Cebr ve özgürlük özelinde insan fiillerinin ilâhî adalet ile ilişkisi tarihî kelâm okullarının her zaman öncelikli gündem maddelerinden olmuştur. Adalet ve tevhid ehli olarak da bilinen Mu'tezile, insanın fiillerinin faili olduğunu savunduğu için küfürle itham edilmiştir yani hem fail olarak insanı hem de Allah'ı kabul etmek iki yaratıcıyı kabul etmek anlamına gelir ki bu da şıktır. Mu'tezile ise Adl ilkesince ihtiyar ve yapabilme istidadı varsa sorumluluk söz konusu olabilir diye beyanda bulunmaktadır. Aksi halde kendisine ait olmayan fiillerden ötürü sorumluluk yüklenmesi adilane olamaz. Bunun yanında adalet ilkesinin daha üst "bir ilke olan tevhide dayandırılması gerekmektedir" (Turhan, 2003:60).

Mu'tezile'ye göre tevhid ilkesi baz alındığında "göze çarpan en belirgin husus, ilahî sıfatların ilâhî özden ayrı ve kadim olmayışlarıdır." Örneğin "ilâhî irade ezeli olmayınca tabii olarak insan fiilleri de ezelden belirlenmiş olmayacaktır". Dolayısıyla kâfirin kâfir, mü'minin mü'min oluşu ilahî takdirle belirlenmiş değildir. Böyle olunca Allah, kullarının fiillerinin faili olmamış oluyor. Kulların fiillerinin çirkin, zalimce olabileceği gerçeği düşünülürse ve Allah da tüm fiillerin yaratıcısı kabul edilirse o halde Allah zalim olarak kabul edilir ki, Allah tüm bunlardan beridir (Turhan, 2003:62).

Allah'ın mutlak adaleti ve ilahî hikmeti tüm hususiyetlerin üzerine yükseltirlerse, iradenin, kudretin, en üst metafizik ilke olan ve tüm değerlerin ilkesi olan tevhid esasınca insan, Mu'tezilî anlayışa göre fiillerinin yaratıcısı olur. Netice itibari ile Allah insan fiillerinin yaratıcısı olmayıp bilakis insan onların faili olup her türden tasarruf hakkına sahiptir (Turhan, 2003:64).

Cebriye ve Kaderiyye dikotomisinde Kaderiyye olarak da düşünölebilecek Mu'tezile'nin Cebriye eleştirisi mantiki bir sonuçtur. Muhammed Ammara' ya göre şu ilgili ayet cibrî pratiği çürötmektedir: Naziat Sûresi'nin 17-25. ayetlerinde Allah şöyle buyurmaktadır: "Firavun'a git çünkü o azdı. Ona de ki: Temizlenmek ister misin? Seni rabbine yönelteyim. Böylece ondan korkmuş olursun. Musa ona büyük mucizeyi gösterdi; fakat o yalanladı, karşı geldi, sırtını döndü sonunda yardımcı güçlerini topladı, seslendi, dedi ki: Sizin en yüce rabbiniz benim. Böylelikle Allah onu ahiret ve dünya azabıyla yakaladı". Denilebilir ki Allah tüm fiillerin faili ise Firavun'un da fiillerinin yaratıcısıdır. Böyleyse birincisi Firavun neden yaptıklarından ötürü mesul kabul edilsin; ikincisi ise niçin kendisine bir elçi gönderilsin? Elçinin cibrî anlayışa gire gönderilmemesi gerekir (Ammara, 1998:146).

"İslam'ın klasik dönemlerinde fiillerin, failliğinin doğrudan insana teşmil edilmesi manasında *tefviz* görüşü Mu'tezile mezhebine özgü kılınır". Tefviz görüşünün mutezile ekolünce sahiplenilmesine ve sistematize edilmesine zemin hazırlanma süreci ondan önceki dönemlerde Kaderiyye adında bir akım/oluşum tarafından gerçekleştirilir (Demir, 2015:228).

Mutezilenin tefviz anlayışı Ehli Sünnet'in önemli ilim adamları tarafından sert bir biçimde tenkide tabi tutulmuştur. Onlara göre insan, fiillerinin asla yaratıcısı olamaz; olursa şirk olmuş olur. Fiilin faili olması onun yaratıcısı olması anlamına gelir ki insan bu manada bir güce/kudrete asla malik değildir (Demir, 2015:236-237).

İnsan fiillerinin faili olup olmadığı meselesiyle alakalı olarak büyük İslâm âlimi Gazzâlî'nin görüşlerine müracaat edildiğinde meseleyi önemli eserlerinden olan *İhyâu Ulûmid-Din*'de serdettiği görölecektir. İnsan fiillerinin iradî ve gayrî iradîliği şeklindeki taksimi ilk dönem Eş'arî âlimlerince yapılmıştır. Gazzâlî bu iradîlik ve gayrî iradîlik meselesini örneklendirerek sunmaktadır. Ona göre açık olan gözümüze bir iğnenin yaklaştırılmasıyla gözümüzün kapanmamasının imkânsızlığı iradidir. Oysa normalde onu açıp kapama fiiliyatı iradidir; çünkü iradi oluş bir seçim meselesidir. O söz konusu bu meseleyi illet-malul ilişkisi çerçevesinde şöyle irdeler: Gündelik yaşantıda rastlanan nedenler, başka nedenlerin ürünüdür. Tüm nedensellik gerçeğinde olduğu gibi insan fiilleri realitesi için de geçerlidir bu. İnsan fiiliyatının

faili Tanrı'dır. Fiili kanalize ettiren iradedir. İrade bir veya birden fazla amilin tesirindedir. Tanrı hem iradenin hem de amillerin yaratıcısıdır (Griffel, 2012:344).

İradî fiiller kapsamında bilgi, irade, kudret ve fiil ilişkisine baktığımızda irade, gözün kapaklarını ihtiyarî olarak kapamayı seçtiren şeydir. İğnenin göze yaklaştırılması algısı doğuruyor bunu; burada bir determinizmden bahsetmek mümkündür.

“İnsan bilgisinin, iradenin belli bir şekilde gerçekleşmesine iradenin kudrete ve kudretin de fiile neden olduğu nedensel bir zincire tekabül eder.” Kudret nedensellik konseptinde sadece bir bağlantı unsurudur. İrade en uygun olanını tercih ettiren bilginin izini sürer. İlet-malul ilişkisini içerimleyen bilgi, irade, kudret ve fiil insanın tüm istençli (iradeli) fiillerine irca edilebilir. Bunun yanında “gayri iradi fiiller, kudret, irade ve bilgi içermeyen farklı bir nedensel zincire sahiptir”. Meseleyi biraz daha detaylandırırsak: iradi ama ihtiyari olmayan fiiller vardır. Mesela iğnenin yaklaştırılmasıyla gözün kapanması durumunda olduğu gibi. İğne karşısında göz başka türlü davranamaz. İradenin başka seçeneği yok. İnsan özgürlüğü alternatif durumlar içerisinde seçmeyi ifade eder. Özde ihtiyari fiillerle gayrî ihtiyarî fiiller arasında bir fark yoktur. “Gazzâlî'ye göre ihtiyar, insanın daha uygun ve iyi gözükten şeyi seçebilme kabiliyetidir” (Griffel, 2012:347).

İnsanın tüm fiilleri evvelden belirlenmişse o halde insan mecburen fiillerde bulunuyordur diye düşünülebilir; ama Gazzâlî böyle düşünmez. “Çünkü insan hala nasıl davranacağıyla ilgili bir seçimde bulunma gücüne sahiptir” (Griffel, 2012:347).

Gazzâlî dış dünyada kör, mekanik, kendi kendine işleyen bir illet-malul ilişkisini reddeder.

Cebr ve ihtiyar konusunda mesela ateş ile pamuk arasındaki zorunluluk mutlak bir zorunluluk iken Tanrı'nın fiilleri ise “mutlak bir ihtiyarı ifade eder.” İnsanî ameller ne tabii varlıklardaki gibi ne de Tanrısal fiillerdeki gibi olup ikisi arasında bulunur. Yani ne ihtiyarîdir ne de cebrîdir (Griffel, 2012:349).

Gazzâlî'nin insan fiillerinin failliği ile ilgili geliştirdiği teorik yaklaşımda akıllara çok önemli sorular düşmektedir. Bunların cevapları, sorunun türediği

determinel ilişki zincirinde yatmaktadır. Mesela söz konusu bu nedensellik /zorunluluk ilişkisi aracılığıyla insanın fiillerinin yaratıcısı Tanrıysa, Tanrı bunlar hakkında nasıl bir hükümde bulunabilir ve bir müeyyide uygulayabilir? Gazali konuyu şöyle devam ettirir: “Gerçek anlamda yalnızca tek bir fail vardır ve kendisinden korkulmaya, ümit edilmeye güvenilmeye ve tevekkül edilmeye layık yegâne varlık O’dur”. Tanrı İbn Sînâ’nın tabiriyle *sebeplerin sebebi* “sebeplerin sebep olarak işlem görmelerini sağlayan varlıktır”. Bu *nedensiz neden* nedensellik zincirinin başlangıç noktasını oluşturur ki tam da İbn Sînâ’cı bir tutumdur bu. Mesela pamuğun tutuşturulması olayında, Tanrı her zaman tutuşma vakiasını yaratır. *Tehafûtu'l Felâsife*’de neden-sonuç arasında hâsıl olan gerçekliğin zorunlu olduğunu kesinlikle kabul etmeyen Gazzâlî, bu rabitanın farklı şekillerde ve düzeylerde icra edilebileceğini ifade eder. Yani nedensellik zincirinde sonuçların bizatihi nedenlerden türediğini, ürediğini iddia etmek cahilliktir. Meydana gelen her şey en nihaye ezeli güç denilen bir hakikatin manasına taalluk eder (Griffel, 2012:350,353, 354,358).

Mu’tezile ekolünün en önemli alimlerinden Kadı Abdulcebbar, meşhur eserlerinden biri olan *Kitabû't -Tevhid min Kitabi'l Muğni* ’nin yirmi birinci bölümü olan “Tevlid konusundaki terimlerle (esma) bağlantılı olarak Cebriye ile olan tartışmaların hatırlatılması” bölümünde (Abdulcebbar, 2015:245) Gazali’nin bahsettiği fiillerin failiyle ilgili meseleyi kendi düşünsel havzasının kokusuna göre soruşturmuştur ki kitap illet-malul ilişkisi anlamında Mu’tezilenin kurucu metinlerindedir.

3.1.6. Farklılık ve Çeşitlilik, Ayrım ve İmtiyaz.

Mutahharî, Adl-i İlâhî isimli eserinde kitap boyunca ele aldığı konuların hem aklî hem de naklî boyutunun olduğunu, aklî boyutunun felsefî ve kelâmî yöntemleri içerimlediğini, naklî tarafının da Kur’an, Sahih Sünnet ve Ehl-i Beyt imamlarının nakillerini referans aldığını, mütekelimlerin yöntemini doğru bulmadığını; fakat hâkimlerin usulünü daha muteber bulduğunu ve takip ettiğini ifade eder. Böyle olmakla birlikte yeri geldiğinde kelâm olsun ehl-i hadis olsun farklı ekol bilginlerinin yöntemlerini de ihmal etmediğini, onlara değindiğini ifade etmektedir (Mutahharî, 2005:17).

Mutahharî'nin kelâm yöntemini sağlam ve güvenilir bulmadığı gerekçesiyle bir kenara koyup hâkimlerin felsefî yöntemini uyguladığını dikkate aldığımızı düşünürsek ayrıcalık ve ayrımlar konusuna mühim, çarpıcı bir soruyla başladığını da görürüz. Felsefî yöntemi kendine has kılan karakteristik hususiyetlerden biri de konuyla ilgi maksadı hâsıl edecek, mahiyetini çözümleyip, öze dair hayreti, şaşkınlığı, merakı celbedip arayış sürecini zinde tutabilecek güçlü, orijinal sorular üretip onunla yol almaya çabalamaktır. Felsefenin soruları *niçin*lidir. Bilimin soruları ise *nasıl*lıdır. Niçin? sorusu (Matlab-ı Lime) Gazalî'nin Düşünme Üzerine adlı risalesinde “temel soru edatları” dediği dört soru edatından biridir. Ona göre bu soru bir şeyin nedenini soruşturmaya yönelik bir sorudur (Gazalî, 2002:39). Bununla birlikte felsefî sorular *nedir*li olup Nermi Uygur'un dediği gibi “felsefe sorularının kuruluşunu belirler. Felsefe sorularındaki nedir, bu soruları başka alanda yer alan sorulardan bu arada günlük yaşayış sorularından kesin olarak ayrı tutmamızı gerektiren esaslı bir işarettir” (Uygur, 1962:17).

Niçin? Neden? sorularının tamamı ve nedir? sorusunun bazı türleri (çünkü gündelik yaşantıya, rutin pratiklere delalet eden felsefî olmayan sorular da mevcuttur) esasında söz konusu suallere konu olan meselelerin hakikatini, anlamını talep etmeye yöneliktir. Var olanın ve varoluşun özünü, hakikatini taliplisiyle temasa geçirebilecek yol azığı ebetteki suallerdir. Ş. Teoman Duralı'ya göre hayatta yol almaya başladığımız ilk çocukluk yıllarımızda yani neredeyse her şeyi sordüğümüz o naif günlerimizde peşini bırakmadığımız ve peşimizi bırakmayan *bu nedir?* sorusu zamanla yerini *bu ne demektir?* sorusuna bırakmaktadır. Aslında bu aynı zamanda anlamı nedir? de demektir. Kendisinin Mevlânâ'dan alıntıladığı şu mısra meseleyi özetlemektedir: “...Soru, bilginin yarısıdır, taşrada kalanın, ...Sorma gücü yoktur... Soru da bilgidir doğar, cevap da; tıpkı dikenin de gülün de balçıktan bitmeleri gibi” (Duralı, 2006:37).

Güç bir meseleyi; halli ya mümkün olmayan ya da mümkünse kolay olmayan bir bahsi felsefî usulle, tabiri caizse kilim dokur gibi dokumanın, dantel örür gibi örmenin olmazsa olmaz arkeolojik enstrümanlarının, birer *felsefî çekiç* olan sualler olduğu gerçeği unutulmamalıdır. Bu hususu dikkate alarak Mutahharî'nin ayrıcalık ve ayrımlarla ilgili düşünceleri ve bu düşüncelerini ifade etme yöntemi

şöyle özetlenebilir: Mahlûkatın Hakk ile ilişkisi eşit olduğu halde neden değişik, çeşitli ve farklı bir yaratılış var? Neden biri güzel biri çirkin, biri melek, biri insan, biri hayvan ve biri bitkidir? Niçin biri tam biri eksik? Neden başka türlü değil de böyle? Varlıklar arenasında neden insan sorumludur da başka varlıklar bundan azadedir? Bu sorulara özet ve ayrıntılı olmak üzere iki şekilde cevap verilebilir. Evvela meseleye hikmet nazarıyla bakmak lazım. Neden? Çünkü var olan her şey bir hikmet üzere vardır. Hikmetini layıkı veçhiyle idrak edemeyebilir insan. Bu durumda dönüp idrak kabiliyetini sorgulamalı. Yani aklî melekelerinin hudutlarını çizmelidir. Hakikatin tümünü akıl testisine sığdırmayı arzulaması iddialı ve narsistçe bir tutumdur (Mutahharî, 2005:105).

Klasik olsun, modern olsun farklı epistemolojilerden bahsedilebilir. Klasîğe müracaat edildiğinde farklı düşünce ekollerince uygulanan değişik anlama, kavrama, idrak tarzlarından söz etmek mümkündür. Mesela aşk, irfan veya sûfî mektepler farklı ontolojik kategorilere uygun farklı idrak vasıtalarından bahsederler. *Felsefî kelâmın* önemli temsilcilerinden olduğu düşünülen Gazzâlî, vahdet-i vücud'un mühim mimarlarından İbn Arabî, Mevlâna, Şeyhu'l İşrak Sühreverdi, aşk ekolünü sistemleştiren Ahmed Gazzâlî, yine Kalenderî akımının köşe taşlarından Baba Tahir-i Uryan, ehl-i aşktan Aynu'l Kudat Hemedanî v.d. aklî istidlallere konu olan varlık düzeylerinin üzerine çıkıp daha üst mana âlemlerinin hakikatleriyle başka türlü kavrama/idrak etme mekanizmaları çerçevesinde ittisal kurmaya çalışmışlardır. Yukarıda ismi zikredilen simalardan birinin metodolojisine daha yakından bakıldığında - ki esasında diğerlerinin perspektifini özetler mahiyette olduğu için- mesele daha iyi anlaşılabilir. Söz konusu ekollerin ve müntesiplerinin okuma biçimlerinin isabet edip etmediklerine şerh kaydı da düşülerek mesela İbn Arabî'nin yaklaşımıyla ilgili şunları söylemek mümkündür:

İbn Arabî temelde üç ayrı ontolojik gerçeklikten bahsetmektedir. Bunlar sırasıyla Şehadet âlemi, berzah/misal/hayal âlemi ve gayb âlemdir. Bunların üçüne de ayrı ayrı epsitomolojik idrak melekelerinin uygulanması lazım gelir. Şehadet âlemi için söz konusu olan aklî/istidlalî/yöntem gayb âlemi için geçerli olmamaktadır. Dolayısıyla âlemleri aşan geçişlerde görülen, kategorik varoluşsal meratibede değişik idrak etme biçimlerini gereksinmektedir.

Aydınlanma çağının en önemli filozoflarından Kant'ta da benzer bir tematik/metodik yaklaşım söz konusudur. Akıl çağının filozofu olarak O, aklın numen âleme intikaliyle birlikte o varlık âleminin veya düzeyinin problemlerini çözebilecek istidatta olmadığını/olamayacağını ve dolayısıyla sınırlarına geri çekilmek zorunda kalabileceğini söylemektedir (Kant'tan aktaran Ormsby, 2001:20). Batı'da rasyonel tıkanma irrasyonel de kabul edilebilir olan romantik tecrübeyi doğurmuştur.

Eser-müessir ilişkisinde, eseri müessiri veya müessiri eseri aracılığıyla tanımaya çalışma şekillerinden bahsetmek mümkündür. Mahlûkat evrenini inceleyen akıl zaman zaman bazı engelleyici durumlarla karşılaşabilir. Bu durum aklın hakikate vasıl olmasını sekteye uğratan perdeler oluşturabilir; oysa Yaratıcı'nın mutlak kemal, mutlak hâkim, mutlak âlim oluşu dikkate alınıp, oradan evrene gelinebilseydi, yani evren "Allah'ın aynasından" temaşa edilebilseydi evrende hiç bir aksaklıkla, pürüzle karşılaşılmazdı ve pürüzün, aksaklığın, lekenin bakma biçiminden, görme biçiminden, düşünme tarzından kaynaklandığı görülürdü (Mutahharî, 2005:106). Peki, "Allah'ı Allah ile tanıma ve evreni Allah aynasında görme nasıl olur?". Bu kritik sorunun izinin sürülmesi ve buna doyurucu cevapların verilmesi Adl-i İlâhî adlı eserin hudutlarının ötesindedir? Öte yandan Allah'ı evren aynasından temaşa etmeye çalışanlar (ki beş duyu dediğimiz bir tek yoldan kavrama çabasındadırlar) bu noktada bir mâniayla karşı karşıya geldiklerinde aynalarının yüzeyinde leke, buğulanma, sislenme zuhur ettiğinden aslî fonksiyonunu da ifa etmemiş olur (Mutahharî, 2005:107). Burada meseleyi biraz daha açmak için sufi/irfanî ekolün parlak dehalarından İbn Arabî'nin Ayna metaforunu hatırlamakta fayda var. Nazarî ve amelî boyutların her ikisini birlikte gerektiren Ma'rifetullah'a yani Allah'ı tanıyış mertebesinde ve makamında bulunma, verili Hakikati aksettirebilecek düzeyde aşağıdan yukarıya doğru yücelerek, yükselişi sağlayarak kalp aynasının takva ihlas ile cilalanıp parlatılması gerekmektedir.

Yukarıdan gelen hakikat ışığını alabilecek ve olduğu gibi yansıtabilecek kalbin, fitri mecrasında ve rotasında miraca yükselmesi yüceltmesi aşağıdan yukarıya doğru her türden pratikle (nefs tezkiyesi gibi) donanıp o istikametle bir ivme

yakalamasıyla özetle kalbin semasında tarifi mümkün olmayan bir karşılaşma veya buluşmayla ancak mümkün olabilir.

Hakikatler ve maslahatlar konusunda çözüme kavuşturulmayı bekleyen önemli bir ön-sorun mevcuttur. O da şudur: “Allah katında *maslahat* ve *hikmetin* ne anlamı olabilir?” Mutahharî insan ve diğer nakısa varlıklar için hikmet ve maslahattan bahsedebileceğini çünkü bunların determine bir gerçeklikte var olduklarını ifade eder. Ona göre sonuca gitmeleri için en uygun amacı tercih etmek maslahat ve hikmete mugayir olmamak anlamına gelir. Dolayısıyla var olan varlıklar var olan düzene boyun eğmek mecburiyetindedirler. Oysa bu düzenin gerçek yaratıcısı olan Allah’ın maslahat ve hikmete uygun fiillerde bulunduğu düşünülebilir mi? Elbette ki hayır. Allah annenin göğsü olmadan da yavruyu besleyebilir, doyurabilir. Bizim eylemlerimiz bilgece ve var olan düzene uygun olabilir; Oysa Allah’ın fiilleri bu düzenin ta kendisidir. Sonuç itibariyle “belirli sonuçlara erişmek için belirli sebeplere başvurulması ancak kullara mahsus bir tutumdur; Allah’a değil. Allah bu yoldan yararlanmasına gerek kalmaksızın kendini insanlara bildirebilir” (Mutahharî, 2005: 107-109).

Altı çizilmesi gereken önemli nokta yaratılışta farklılık ve çeşitliliğin olması; ayırım ve ayrıcalığın değil. Öncelikle konuyu örneklendirerek sunmakta fayda vardır. Mesela onar litrelik hacmi olan iki kaptan birine on litre birine de beş litre su doldurulsa burada bir ayrıcalık söz konusu olur. Yine biri beş biri de on litrelik iki kap denize daldırıldığında görünürde bir ayrılıktan farklılıktan bahsedilebilir. İmtiyaz ile Adaleti yan yana düşünmek mümkün değildir. Adalet hak edenin hakkını iade etmek demektir. Farklılıklarda adalet mümkün iken eşit olmayanları eşitlemek zulümdür. Allah insanları farklı farklı yaratmıştır. Sorun “niçin başlangıçta herkesi eşit yaratmamıştır? Bunun sırrına vakıf olmak gerekir. Sırrı nedir bunun? Var olan nesnelere farklılık, sebep-sonuç düzeninin gereğidir ve bu farklılık varlıkların özündedir” (Mutahharî, 2005:115,116).

Yine bir sınıfta farklı farklı düzeylerde olan öğrencilere sınav sonunda öğretmenin; öğrencilerin verdikleri cevaplara göre not vermesi ve onların da farklı farklı notlar alması adilane bir şey olup bu durumda iltimas veya ayrıcalık söz

konusu olamaz. Buradaki adalet niteliksel bir şey olup niceliksel değildir (Mutahharî, 2005:116).

Sonuç olarak denilebilir ki farklı ve çeşitli varlık mertebelerinin olmasını gerektiren husus varoluşun belirli bir intizamının bulunmasıdır. Ayrıca farklılık ve ihtilafı yaratan Allah olmayıp varlıkların kendi özünden mahiyetlerinden, doğalarından, kaynaklı bir durumdur. Allah'ın mahlûkat dünyasında ayrıcalık/imtiyaz gözettiğini düşünmek kabul edilemez. Ve yine ayrıcalık gözetmek adalete ve hikmete terstir (Mutahharî, 2005:134).

3.2. Adl-i ilâhî, Kötülük Sorunu ya da Şerlerin Pozitif Karşılığı /Değeri

3.2.1. Adl-i ilâhî Meselesi

Allah'ın zâtı, isimleri ve sıfatlarını konu edinen “geleneksel İslâmî literatürde metafizik(ilahiyat) olarak bilinen kavramı Batı dillerine teodise olarak tercüme etmek mümkündür. “Teodise, dünyadaki kötülüklerin, Allah'a mal edilmesini engellemek amacıyla, iyinin gerçekleşmesi için kötünün zorunlu olduğunu savunan ilahiyat ve felsefenin bir dalı” olarak tanımlanmaktadır (Nasr, 2009:80).

Belki benzer; ama mahiyette nüanslar barındıran bir başka tanımı ise teodisenin, şöyle yapılmaktadır: “Teodise, ilâhî adaletin kötülüklerle uzlaşmaksızın devam edeceğini gösterme çabasıdır” (Ormsby, 2001:9).

Teodise diye adlandırılan mürekkep problemin çok sayıda farklı bileşkelerinden bahsedilebilir. Bunların bir kısmının tartışıldığı zamanların çok eskiye insanlığın kadim dönemlerine kadar gidip dayandığını söylemek imkânsız değildir. Müslümanların meseleyi tartışması on ikinci yüzyıldan ondokuzuncu yüzyıla kadarki tarihsel aralık işaretlenebilir. Söz konusu edilen tartışma bileşenleri tek bir havuzda toplandığında ona Teodise adı verilmektedir. Bu kavramın içini dolduran esaslı tematik başlıkların Batının tecrübesi içinde işlenişinin uzun bir geçmişi vardır ki bu da onyedinci ve onsekizinci yüzyıla kadar geri gider. Kavram ilk defa Leibniz'in (1646-1716) eserinde geçer. Tanrı ve adalet kavramlarının toplamı olan teodise iki anlamı çağrıştırmaktadır: Evvela kötülüğe rağmen ilahî adaletin sürekliliğini ifade eder. İkincisi Tanrı'nın eşi ve benzeri olmayan mutlak yaratıcı ve

kudret vasıflarını haiz varlık olarak yaratmaya taalluk eden temayülünü ve iradesini yüklemiştir. Bundan dolayı da genellikle inayet denilen ilahî bağışa izafe olunmuştur (Ormsby, 2001:15).

İlâhî adalet mevzusu, İslâm düşünce geleneğinde müslüman feylesof ve mütekellimi Batılı filozof ve ilim adamları kadar meşgul etmemiştir. Her ne kadar adl-i ilâhî ve inayet meselesi, müslümanları en az Batılılar kadar meşgul etmiş olsa da teodisenin en önemli problemi olan kötülük sorunu için bunu söylemek çok olası görünmüyor. Söz konusu kötülük probleminde öne çıkan isimlerden en önemlilerinden biri Hume'dur (Ormsby, 2001:16).

Kötülük problemine yönelik soruşturma, sorgulama, eleştiri veya reddetme yörüngesinde iki temel yaklaşımdan bahsedilebilir. Bunlardan biri *müdafa* diğeri de *ilâhî adalet teorisidir*. *Müdafa* anlayış kötülüğü gerekçelendirme çabasının, formulasyonunun geçersizliğini temellendirmeye çalışır. *İlâhî adalet teorisi* ise, Tanrı'nın niçin acı çekme ve kötülüğe müsaade ettiğinin bir açıklamasını ya da izahını sunar (Peterson, v.d 2006:189). Bazı teistler müdafaacı yönelimli olup *düzeltilmiş epistemoloji* denilen yönetime teveccüh gösterirler. Bu tarz bir epistemoloji inançların temellendirilişiyle ilgili “delilci ve katı temelci varsayımlara karşı keskin eleştiriler yöneltir”. Ayrıca söz konusu epistemoloji inançların delillendirilmesinin nasıl'lığıyla alakalı olarak da alternatif bir perspektif ortaya koyar. Dolayısıyla bu anlayış, kötülük problemini boşa çıkartıcı bir savunmaya geliştirebildiği takdirde ilahî adalet teorisine ihtiyarın kalmayacağıının altını çizer. Özetle *düzeltilmiş epistemolojiden* yana bir teistin kötülük problemi aleyhinde bir müdafa içerisinde olduğu anlaşılabilir. Tanrı'ya karşı kötülük eksenli bir karşı çıkışta bulunanlara karşı teistler de bir savunma refleksi içinde olabilirler. Ama teistlerin Tanrı'ya olan inançlarında bir formülasyon veya argüman geliştirme zorunlulukları yoktur; çünkü bu inanç sade bir inanç olsa gerektir. (Peterson, v.d 2006:190,212)

İlâhî adalet teorisinin gereksizliği konusunda bir fikri mutabakattan bahsedilemez, bilakis lüzumlu olduğu yönünde görüşler serdedenler de vardır. Augustinus, Leibniz ve R. Swinburne teodise konusunda ufuk açıcı, zengin ve derinlikli bir bakiye bırakmışlardır. Öte taraftan Hume, Voltaire, Dostoyevsky'nin

Ivan'ı anaforunu da unutmamak gerekir. Yine son dönemlerin en önemli iki Teodise düşünürünü, Hick ve Swinburn'u yâd etmekte fayda vardır. Tanrı'nın varlığı; onu özüyle sıfatlarıyla ve amaçlarıyla ilgili anlayışları hâkim kılmaya yönelik bir göndermedir (Peterson, v.d 2006:190). Buradan hâsıl olan teistik anlayış cüz'î de olsa bir *ilâhî adalet teorisi* doğurabilir. Bir diğer önemli husus da şudur: Şayet ilahî adalet teorisi duruşunda, pozisyon ve perspektifinde sağlam, sahici bir yerde bulunmak istiyorsa kendi geleneğindeki temel referans kaynaklarına vukufiyeti kesbetmeli. Gerek eleştirileri karşılamada olsun gerekse de kendi üzerine kapanıp daha derinlikli bir tefekküre girişsin her hâlükârda kutsal metinlerden kemale ermiş yüce şahsiyetlerin deneyimlerinden müteşekkil referans çerçevelerine sahip bir mümin olmanın bu anlamda avantajlarını kaydetmek lazım. İlâhî adalet teorisine içkin noktalar aynı zamanda onun da ötesine *metathodicy* delalet eder. Bundan dolayı da ilahî adalet teorisinin mahiyeti ve bünyesi ile ilgili mütalaalarda daha zengin veya geniş yelpazeye ulaşmak için katkı sağlayabilecek türden sorular sormak gerekir ki bunlar konuyu daha da derinleştirebilir. Mesela; ilâhî adalet teorisi kötülük meselesi ile ilgili her şeyi kapsamına almalı mı? Tanrı, kötülük sorunuyla ilgili aklî, mantıki, makul açıklamalar yapmayı garantiler mi? Tanrı'nın kötülüğe izin noktasında sebep gösterme mükellefiyeti/zorunluluğu/görevi bulunmalı mı? İlâhî adalet teorisi kötülük türlerini tek tek irdelemek durumda mıdır? (Peterson, v.d 2006:192).

İlâhî adalet teorisi teist gelenekten inkişaf eden ve hem *öğretici hatalar* hem de ufuk açıcı temalar barındırır. “Kötülüğü izah etmeyi amaçlayan oldukça ilginç fakat daha karmaşık bir tema, bu dünyanın mümkün dünyaların en iyisi olduğu iddiasında somutlaşır” (Peterson, v.d 2006:193). Ama bu konu asıl meselenin dışında duran talî bir mesele olduğundan buna değinilmeyecektir. “İlâhî adalet teorisinde başka bir tema nihaî ahenk çözümüdür (Ultimate Harmony) ki iki farklı görüşe ayrılabilir: Birincisi Tanrı indinde dünyadaki her şeyin iyi olduğu yönündedir ve ikincisi de uzun vadede her şeyin iyi olacağı yönündedir”. ilk anlayış Tanrı'nın mutlak ilim vasfına haiz oluşuyla temellendirilebilir. Buna göre mutlak ilim sahibi varlık sadece Tanrı'dır. İnsanın bilgisi cüz'î ve kısmî olup görece geçerlidir. Bu da ilahî bilginin imanî bilgiye üstün olacağına göstergesidir (Peterson, v.d 2006:194-195).

Mevcut bulunanların tamamının iyi olduğunun diğer bir göstergesi tanrısal ahlakın imanî ahlaktan daha üstün oluşudur ki bu da Tanrı'nın kâmil ahlak vasfına sahip oluşundan ileri gelmektedir. Bu anlayış Tanrı inancına yönelik karşı çıkışların geri çevrilmesini tazammun etmektedir. Buna mukabil teizme sert tepkiler veren J. S. Mill böyle bir ahlakın tanrıyı canavar haline getirdiğini ifade eder (Peterson, v.d 2006:195).

“Sonu iyi biten her şey iyidir” argümanı ister dünyevî ister uhrevî hayatta olsun, tüm kötülüklerin netice itibariyle daha üst iyiliklere neden olacağını ifade eden bir yaklaşımdır (Peterson, v.d 2006:196). Bu yaklaşımla ilgili olarak açıklığa kavuşmayı bekleyen birçok nokta ve cevap bekleyen çok sayıda soru mevcuttur. Konuya biraz daha yakından bakmakta fayda var:

Mevcut kötülükler gelecekte bir takım iyiliklerin habercisi olabilir; ama meydana gelen kötülükleri meşrulaştırma çabası nasıl mümkün olabilir. Mesela kötü koşullarda yetişen birinin ünlü bir cerrah olması, anne ve babasının hunharca katledilişlerini nasıl makul gösterebilir? Veya ölümcül bir hastalığa yakalanmış birinin çektiği ıstırapı, acıyı; cennetteki mutluluk va'di nasıl tölere edebilir? İnsanların sınırlı kapasiteleri gereği yaşanan kötülüklerin, gelecekte iyiliklerin baz alınarak telafi olunacağı hakikati muğlak ama Tanrının kapsanamaz hikmeti icabı gaybî bir hakikat olmadığı düşünülebilir. Bunun için de “ahlâk teorisinin ciddi bir mütalaasına ihtiyaç vardır” (Peterson, v.d 2006:196-197). Meselenin bu kısmı kötülük problemini çerçeveye aldığından ve daha sonra tekrar bu konuya değinileceğinden dolayı şimdilik mevzuu tehir etmekte fayda vardır.

Teodisenin önemli meselelerinden kötülük problemiyle ilintili bir diğer husus “küresel ilahî adalet teorileri” diye bilinen anlayıştır bunun üç önemli türü vardır: “Augustineci ilahî adalet teorisi, İrenaeci (Irenaeon) ilahî adalet teorisi ve süreç ilahî adalet teorisi” (Peterson, v.d 2006:199).

Augustine'e göre Tanrı'nın yarattığı her şey iyidir. O asla kötü bir şey yaratmaz. Kötülük iyinin var olmayışıdır. İyinin bulunmaması durumu da özgür iradenin suiistimal edilmesinin sonucudur. Augustine kalıtsal günah anlayışında, öğretisini; Âdem'in Tanrı'ya isyan ederek haddini aşması şeklinde kurar (Peterson

v.d 2006:199). Augustineci yaklaşım modern dönemlerde de kötülük sorununa verilen Hristiyanî yanıtların perde arkasını süslemeye devam etmektedir. Onun yaklaşımı birçok açıdan eleştirilmiştir, bilhassa iradî özgürlük noktasında yani ibtida özgür biri nasıl olur da günaha bulaşmıştır? Âdem'in içinde bulunduğu cennette her şey madem kusursuzdu neden o halde kötü bir şeyi tercih etmek durumunda kalmıştır? Bu sorular karşısında Augustine'in çaresiz kaldığı düşünülmüştür (Peterson, v.d 2006:200).

Teodise bahsinde ikinci bir yaklaşım J. Hick'in temsil ettiği *İranaeci ilâhî adalet teorisi*dir. Buna göre Âdem ve ilk yaratma masum ve saf idi. Kötülük sonradan ona arız oldu. Başlangıçtaki saflık ile kâmil olmayı karıştırmamak gerekir çünkü bozulma ilk hale arız olma durumuyla ilgili değildir. Kâmil olma bazılarına göre kötülüğe duçar olmayı da gerektirir. Dolayısıyla kötülük denilen marazî durum başlangıçtaki masumiyetin yozlaşması, deforme olması, çürümesi, kirlenmesi değil de insanın kâmil olma yolunda deneyimlediği bir süreçtir. Bu teoriye *nefs eğitimi teodisesi* adı verilir. Nefsin bu tarz terbiyesi ilahî plan çerçevesinde ve özel bir yaşam pratiğini icbar eder. Bu teorik yaklaşıma göre “Tanrı'nın nihaî planı bütün kişilerin külli olarak kurtuluşa ermesidir”. Bu dünyadan öteki dünyaya uzanan kesintisiz bir süreci kapsamaktadır. Bu noktada ilgi çekici bir detay bulunmaktadır. Kişinin ahlâken tekâmülünü yarıda bırakıp ahirete göçmesiyle mesele nihayete ermiyor; bilakis uhreviyatta da devam eden Tanrısal ısrarla; süreğen, eskatolojik, progses eksenli bir “akışkanlık durumu söz konusu. Yine bu teorik açılım esasınca “özgür irade, tabiat kanunu ve karakter inşası” yorumlarını da meseleye dâhil etmek gerekmektedir. Bu teorik mülahazalar, deneysel/empirik kanıtlardan yoksunluk bakımından tenkit edilmiş, hayattaki serencamda bile bir nefis tezkiyesinin mümkün olup olmadığı şüpheli görülmüştür. En nihayetinde nefis eğitiminde ödenen bedellere karşılık yüce kişiliklerin varlığı tartışılmaz; ama tüm bu bedellere bunun değip değmediğine karar verecek olanlar herkesin kendisidir (Peterson, v.d 2006:200-202).

Son kötülük açıklaması olarak *süreç ilâhî adalet teorisi* Alfred North Whitehead'in eserlerinde dile getirdiği ve realiteyi olmuş olan değil, oluşmakta olan bir süreç olarak ifade ettiği bir görüştür. Bu görüş klasik süreç teolojisine bir eleştiridir aynı zamanda. Yani Tanrı'nın mutlak kudret vasfına haiz oluşunu klasik

tecrübenin aksine mümkün olmadığını ileri sürer. Süreç düşünürleri yine Tanrı'nın dışındaki varlıkların da bir kudretlerinin olduğunu bunun da Tanrısal kudrete itirazı içerimleyebileceğini beyan ederler. "İlâhî kudret zorlayıcı olmaktan ziyade ikna edici olmak durumunda olmalıdır". Bununla birlikte bir kısım teistler ve teist olmayanlar söz konusu teoriye ve onun kavramsal çerçevesine önemli itirazlarda bulunmuştur. Bu kavramlardan biri olan ilâhî kudret kavramının çeşitli şekillerinin olduğu ileri sürüldü. Bu türden bir tenkidi, mülâhazayı veya çözümlemeyi *gücü olmalı güç mülkiyeti* arasındaki karşılaştırmada görmek mümkündür. Bir diğer eleştiri noktası *ilahî iyilik* kavramında yatmaktadır ki bu da ahlâkî olma ile estetik olma durumu arasında öngörülmesi kaçınılmaz bağın kurulmasını bir kenara not ettirecek bir husustur (Peterson, v.d 2006:202-204).

3.2.2. Ölüm Fenomeninin Teodisesi

Varoluş/bulunuş dünyasındaki gerçekliklere bakıldığında, onların birbirleriyle ilintili olduğu, birbirlerinin devamı veya sonucu olduğu, biri olmadan diğerrinin bir anlamının olamayacağı gibi anlaşılamayacağı da görülür. Dolayısıyla küllî varlık'ın olmazsa olmaz güzergâhlarından olan cüz'î gerçeklik uğraklarının, fotoğrafın bütünselliğinde kapladığı yeri görmezden gelmemek gerekir. Görmezden gelme eksik görme; o da doğal olarak yanlış veya kusurlu idrak etmektir. Eksik, kusurlu veya yanlış görme ile meydana gelen kavrama biçimi hakikatin total kavrayışına dayanmadığı ve yaşanan, içinde ömür sürülen hayat pratiği de bu hakikat okyanusunda birer dalga olduğundan bu dalgaların hikmet rotasında sağ salim sahile çıkma olasılığı söz konusu olamaz. Mevzu biraz daha tikelleştirilip, sınırlandırılırsa esasa götürebilecek argümanların ve bunların temellendirilme gerekçelerinin kendilerini ifade etme olasılıkları da imkân bulmuş olur. Sahilsiz Hakikatin ezeli ve ebedî İlm-i kelâmı'na kulaklarını aralamış, gözlerini dikmiş, gönlünü açmış; ilahî buyruğun iki muhatabı: Hayat ve Ölüm. Ölüm ile ilgili duygu ve düşünüş, idrak veya alımlanmış hayat ile ilgili kavrayışları da ele verir. Bu iki fenomen birbirlerinden bağımsız düşünülemez. Herşeyden önce inkârı mümkün olmayan iki gerçeklik bunlar. Çünkü ikisinin de cari birer ontolojik fenomen olduğu muhakkak. Bu ontolojik kabul, iki fenomene dair bir algının olamayacağı anlamına gelmez. Bilakis ilgili algı ile birlikte görece bir idrak yekûnundan bahsedilebilir. Bir diğer husus

bunların birlikte kullanımı ne birbirlerinin muadili ne de birbirlerinin karşıtı olduğunu akıllara getirmese gerek. Yani ölüm denilen deneyim hayat denilen *var bulunuşun* karşıtı, çelişigi, zıttı değildir. Peki, nedir o halde ölüm veya hayat denilen dirim? Bunları tanımlamaya imkân var mıdır? Sınırları nerde başlar? Veya bir yerde başlayacak veya bitecek sınırları var mı? Varsa görece mi? Mutlak mı? Dahası iki fenomeni ayıracak belirgin hudutlardan bahsetme olanağı nedir? Ölümün veya hayatın özü nedir? Mahiyetleri bilinebilir mi? Ölüm, yaşayan veya ölebilen bir şey mi?

Hayat ve memata dair düşünmek ayrı, bunların özü üzerine düşünmek apayrıdır. Herhangi bir şeyin özü üzerine tefekkür etmek hiç de kolay değildir. Dolayısıyla yapılmaya çalışılan yatay algılamadır; yani hakkında, ona dair düşündürmektir. Böyle olunca da söz çoğalmış oluyor. Bu konuda söz söyleyenlere bakıldığında ölüme dair sözler, ister istemez hayata dair söylenilmesi gerekenleri de icbar ettiriyor. Tersini söylemek de mümkündür. Çünkü denildiği gibi biri atlanarak diğerinin mütalaa edilmeye çalışılması imkân dâhilinde görünmüyor.

Camus *Sisifosta* felsefenin yanıt bekleyen en temel sorusunun/sorunun yaşamın yaşanmaya değer olup olmadığıdır. Bu soruyu/sorunu yani intiharı bir karara bağlamak durumunda olmalı (Camus, 2002:15). Birebir örtüşüp örtüşmediği tartışılır olan Sokrates'in de “Sorgulanmayan yaşam yaşanmaya değmez” sözünü nakletmek kendisinin hayat telakkisini/felsefesini resmediyor gibidir. Buna mukabil öğrencilerinden birine ait olduğu ifade edilen şu veciz söz de yine bir hayat telakkisini işaretliyor: “Yaşamaya değer olmayan sorgulanmaya da değmez” Burada yanıt bekleyen soruları çoğaltmak mümkündür; ama konudan da fazla uzaklaşmadan şunun denilebileceğinin altı çizilebilir: “Yaşam yaşanmaya değer değilse veya “sorgulanmayan yaşam yaşanmaya değmiyor” ise veya o da bu da yani her ikisi de yaşamaya değecek kadar kıymetli değilse ne yapmalı? Camus'nün, felsefenin bir tek sorununun olduğunu düşündüğü intihar seçeneğinden arta kalanları elemenin bir başka açıklaması değil mi bu? ki o gerisinin detay ve anlamsız mevzular olduğunu, hiç kimsenin bu detay ve oyuncaklar için canını feda etmediğini (mesela Galilei'nin) ama yaşamın yaşanılır olmadığını düşünüp de bireysel yaşamlarını ortadan kaldıran çok sayıda insan olduğunu söylemektedir. Albert Camus'nün

ontolojik veya bilimsel gerçeklikler adına kimsenin canını tehlikeye atmadığını (Camus, 2002:15) söylediği konu gerekçelendirilmeye muhtaçtır ki bilim tarihindeki tecrübeler aksini göstermektedir. Mesela Bruno örneği bunun ispatıdır.

Ölüm fenomeni insanlık tarihinde insanlığı o kadar meşgul etmiş ve düşündürmüş olmalı ki hem dinlerin hem mitolojilerin hem felsefenin, hem bilimlerin hem de sanatsal faaliyet alanlarının esas ilgi odağı haline gelmiştir. Bunun için de herhangi bir dönemsellendirmeye gitmeye de gerek olmasa gerek. Tabiri caizse tarihin gidilebilecek en son sınırlarından, arkaik dönemlerden başlayarak günümüz modern zamanlarına kadar bu ölmeyen ölüm, kendi hakikatini dayatmıştır. Aynı trendte ve düzeyde olmasa da o hep var olmuştur. Yine tarih, hayat ve zaman ırmağı yatağında istikrarlı yürüyüşünü sürdüren bu kadim gerçeklik çeşitli düşünce okullarınca da gündemde tutulmuş, anlaşılmaya çalışılmış, hakkında ciltler dolusu eserler yazılmıştır. Bu güçlü okulların başında felsefe, tasavvuf, kelim, irfan okulları gelmektedir ki müntesiplerince (Arif, feylesof, mütekellim vs.) sarf edilen emek yabana atılamaz. İşin esası bu olmakla birlikte diğer meselelerde olduğu gibi bu ölüm meselesi de kendine özgü kıstaslar/usûller çerçevesinde ele alınmıştır. Bu şüphesiz insanlığın entelektüel ufku/tecrübesi bağlamında çok mühim bir zenginliktir. Bu zengin müktesebatın, oluşturduğu bilincin, inşa ettiği ve sınırlarını genişlettiği ufkun günümüz dünyasında-modern veya postmodern dünyada- her türlü ötelenme hamlesine rağmen düşünen akleden zihinleri açmaya, aydınlatmaya devam etmesi söz konusu güçlü hasılanın bereketi olarak telakki edilmelidir. Konuya biraz daha sınırları daraltarak bakmakta fayda vardır.

Hayatın anlamını yakalamaya insanın varoluş gayesinin ne'liğine yönelik sorulan ama hep sorulan birtakım sualler vardır. Aslında bunlar hem mühim hem de oldukça kritik sorulardır. Mesela, niçin dünyaya geldim? Neden ölürüz? Bu yapıp etmenin, çabalamanın anlamı nedir? Tüm bu uğraşların bir anlamı var mı, yok mu? (Mutahharî, 2005:201). Elbette bizi konunun özüne kanalize ettirebilecek soruların listesi uzatılabilir: Neden geldim, neredeyim, nereye gidiyorum? Öldükten sonra ne olacak? Ölüm nedir? Beden nedir? Nefs veya ruh nedir? Haşr cismanî mi ruhanî mi? Kıyamet nedir? İnsanın kıyameti olarak bilinen ölümün eşiğinde insan neleri tecrübe eder?

Ölüm realitesini deneyimlemek öznel/subjektif bir haldir. Buna verilen tepkiler farklı farklı olabilmektedir. Bu noktada iki değişik veya zıt anlayıştan bahsedilebilir. Bunlardan biri pesimist (karamsar veya kötümser) diğeri ise optimist (iyimser) anlayıştır.

Felsefi pesimizm ölüm deneyimleriyle mümkün olabilen bir durum mu? Bu çok mümkün görünmüyor aslında. Kişisel bir deneyim olmasıyla ilgili bir durum. Meseleye şöyle de bakılabilir: Ölüm söz konusu olduğunda meydana gelen ruhsal ve zihinsel kaygı, anksiyete durumu, endişeli psikolojik stüasyon, felsefi olarak pesimist bir varoluşun doğuşunun görüngülerinden sayılabilir. Bu stüasyon içinde olanlar olumsuzluklar vesvesesine sahip olup madem ölecektik o halde ne diye dünyaya geldik? gibi soruların zihinleri ve duygu durumları kemirmesiyle işi intihara kadar vardırabiliyorlar (Mutahharî, 2005:202).

Mutahharî'ye göre ölüm üzerine düşünen, ölümün anlamına, hayatla ilişkisine yoğunlaşan ve dolayısıyla endişeli bir halet-i ruhiye içerisinde olan yegane canlı insandır. Ölüm gerçeğine konsantre olup tedirginlik psikolojisinde olan bu canlı bundan dolayıdır ki ebedi bir hayata özlem duyar. Eğer sonsuzluğa hasret duyma söz konusu olmasaydı ölüm realitesiyle ilgili tedirginlik de mümkün olmayacaktı. Yani doğada absürd (saçma) hiçbir durum yoktur. Her şeyin anlamının olduğu böyle bir gerçeklikte sonsuzluğa yönelik eğilimin de bir anlamı vardır. Daha da önemlisi yok oluş karşısında hissedilen acı ve tedirginlik yok olmamanın da tipik kanıtı olarak düşünülebilir. Mesela insanlar da bitkiler gibi arizî gerçekliğe sahip olmuş olsalardı ebedi var olma güdüsüne malik olmayacaklardı. Suyun varlığının delili susuzluktur. Susuzluk olmasaydı su da olmayacaktı. İnsanın Tanrı'ya ihtiyaç duyması Tanrı'nın varlığının beyanıdır (Mutahharî, 2005:203).

İnsanın iki yönlü bir varlık olduğu meselesi irfan geleneğinde çok işlenmiş bir konudur. Bir yönüyle buraya, bu dünyaya ait bir yönüyle de buraya ait olmayan, fizik gerçekliğe aşkın tabiri caizse “öte” dünyaya yönelik bir varlıktır. Her iki boyutu kendisinde içermeyen diyalektik bir çatışkı alanı olarak tahayyül edilmiştir. Hal böyle olunca “burası” kendisine ait olmayan, kendisinin de buraya ait olmadığı gurbetlik bir yerdir. İnsanın hayat hikâyesinde meselenin bu arizî enstantanesi elbette ki özlem denilen insanî bir gerçekliğe de işaret etmektedir. Nereye özlem

duyulmaktadır? Gelinen yere hasret çekilmektedir. Nerden geldik, nereye gidiyoruz? “Allah’tan geldik Allah’a dönücüleriz” (İnna lillahî ve inna ileyhi raciun). Fıtrata dönüş hakikati olarak da düşünülebilecek bu gerçek, *Elest Bezmine* kadar götürülebilir. Fıtrat sözleşmesi Ka’lu Belâ/belî tekellümü insan idrakine gaip (kayıp, gayp)tir. Fakat es geçilmesi, görmezden gelinmesi mümkün olmayan durumun insanın ana yurduna, öz vatanına, geldiği noktaya rücu ederek ancak teskin olabileceği sükûta erebileceğidir. Rücu gerçekleştiğinde ancak özlemin de biteceği düşünülmüştür. Bu bağlamda İslâm düşünce geleneğinin bakiyesi oldukça zengindir.

Ölüm fenomeni görece olup yok oluş anlamına gelmemektedir. Bilakis o hep bir var olma, boyut değiştirme, bir halden başka bir hale geçme durumudur. Hayattaki bir gerçeğin izharı olarak düşünülebilecek ölümün başka başlangıçların da izharı olmaması için bir neden yok. Bir boyuttan başka bir boyuta geçişkenlik veya bir görünümünden başka bir görünüme evrilme gerçeğidir. Dolayısıyla ölüm mutlak bir yok oluş, hiçliğe gidiş, kat’î bir siliniş değil, izafi bir yok oluşturmaktır. Beka için fena değildir. Buna bir örnekle açıklık getirmek mümkündür: Dünya hayatının ahiret yurduna nisbeti rahim ile rahim-dışı nisbeti gibidir; fakat bu istiare, ikisi arasındaki derin farklılıkları yok sayma anlamına gelmemektedir. Nasıl ki rahim içindeyken cenin var olmak/yaşamak için bazı temel/vazgeçilmez organlara (mesela göbek kordonu gibi) sahip olmak durumundaysa -ki bunlar olmazsa cenin yaşayamaz-dünyaya geldiğinde de başka fonksiyonelliklere ihtiyacı olmalıdır. Yani rahim içindeyken hayatıyeti için elzem olanlar, rahim dışındayken terk edilmeli veya daha önceden hiçbir fonksiyonu olmayan organlar, dünyaya geldikten sonra olmazsa olmaz hale gelmektedir. Kısacası bu dünyadaki manevî egzersizler, bunları besleyen işlevsellikler sonsuzca bir hayatın temel hazırlıkları, azıkları olarak düşünülebilir. Tam da burada Mevlânâ’nın ney metaforunu hatırlatmakta fayda vardır (Mutahharî, 2005:204-207).

Ney metaforu insanın ontolojik, egzistansiyal hikâyesini resmetmektedir ki Mevlana’nın *Mesnevi*’sinin ilk beyitidir:

Bışnu in ney çun şıkayet mi koned

Ez cudayıha hikayet mi koned (Mevlana, 1967:69).

İlk on sekiz beyitte aynı tema işlenmekte olup; Abdülbaki Gölpınarlı'ya göre Mevlevîler bilhassa bu on sekiz beyti - ki onlar açısından bu durum *Mesnevi'nin* özetidir - çok çok önemserler (Gölpınarlı, 1972:28).

İnsan, kamışlıktan kesilip iki ucu dağlanıp sonra da delik deşik edilen neyin inleyişine benzer. *Neyistandayken* sesi sedası çıkmayan kamışın; ana/öz yurdundan koparıldıktan sonra inim inim inlemesi, insanın kahır dolu, çile dolu bu dünyadan düşüşünü ve kurtulmak iştiyakını/arzusunu sembolize etmektedir (Mutahharî, 2005:207). Şunu da unutmamak gerekir ki dünyaya dair bu algılayışın menfiligi kökten, hakikatte bir menfilik değildir. Yani özü itibariyle kötü olan dünya olmayıp bilâkis ona tapıcılık, onun son menzil olarak kabul edilmesi, ahiretle yer değiştirmesi, insanı hırslandırması yönüyle kötüdür(Mutahharî, 2005:208).

Şüphesiz ki dünya/denî denilen yer yaratılmış bir yerdir. Allah mutlak iyi olduğundan kötü yaratmaz. Kaldı ki dünya ve içindekiler dâhil her şey mahlûkattır. Halık'ı işaret eden birer ayettir. Ayetin değişik dillerde değişik anlamları vardır. Mesela Arapça'da zuhur ettiren, Batını aşıkâr kılan, *zahir*, zuhur; Farsça'da *pedidar*, yani *peyda etmek*, kayıp/gayıp/gayp olanı açığa çıkarmak, Kürtçe'de *nişan*; işaret demektir. Dolayısıyla bu ve başka anlamlar dikkate alındığında ayetin; Batın'ı, Gayb'ı işaret ettiğini onu izhar ettiğini söylemek mümkündür. Böyle olunca da Hakikati ma'lum kılan vasıtaların kendinde veya hakikatte bilkuvve kötü olduklarını düşünmek mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla dünyanın bizatihi kendisini değil de ona meyledişi, meylediş şeklini belki menfi görmek imkân dâhilinde olabilir.

Mutahharî'ye göre ölüm mutlak hiçlik olsa onun karşısında insanın korku yaşaması, tökezlemesi, acı duyması, panikleme kısıacası trajedyaya yaşaması da doğallaşır. Bazı insanların ölüm konusunda böyle bir iç dünyaya sahip oldukları da biliniyor. Bunun nedeni de aslında onların dünyayı ve hayatı, olup bitenleri boş, anlamsız, absürd görmesidir. Oysaki tersten bir okuma yapmış olsalar bu insanlar, yani bu dünyanın veyahut da ölüm sonrasının ebediliğine eğilimleri olsa, tabi ki bu psikolojik stüasyonların ve kognitif süreçlerin hiçbiri olmayacaktı. Fakat böyle değil de materyalist dünya görüşü çerçevesinde bakılınca tedirgin de olunur, ıstırap da çekilir, başka menfi sonuçların doğması da normalleşir. Aslında sözün özü; fitrî olan, insanın özünde bulunan ile sonradan hâsıl olan düşünüş biçimi arasındaki

uyumsuzluk, ahenksizlik, çatışma halinin sonucunda varoluşun absürdlüğü meydana gelmektedir. Ebedîlik iştiyakı, isteği fitrî derinlikten neş'et etmemiş olsaydı bilakis sonradan arız olunan, sathî gerçekliği olmayan bir kurgulanım olsaydı her şey anlamsızlaşırdı. Oysaki insanın fitrî derinliğinin bütünselliği bu dünyanın sınırlarını aşar. Bu dünyanın libası kendisine dar gelir, göğüs kafesini zorlayan can kuşu azad olmak için çırpınır. Tüm meseleyi insanın son nefesiyle sonlandıran yaklaşım (Materyalist/ dehrî yaklaşım) hayatın da anlamının olmadığını, boş/ saçma olduğunu savunur (Mutahharî, 2005:211-212).

Aslında Mutahharî'nin konuyla ilgili düşünceleri akıllara nihilist egzistansiyalizmin en önemli yazarlarından Samuel Beckett'in iki perdelik trajikomik oyunu *Godot'yu Beklerken*'i (Beckett, 2000) getirmektedir. Söz konusu oyuna yakından bakmak meseleyi ziyadesiyle aydınlatacaktır: Öncelikle şunu ifade etmek gerekir ki *Godot'yu Beklerken* çok çaplı ve çok derinlikli şerhleri fazlasıyla hak eden bir oyundur; çünkü her bir diyalog yoğun mesajlar ve muhtevalar içermektedir. Oyun insanoğlunun *bu yerdeki, buradaki* hikâyesini; egzistansiyalist, absürt felsefe bağlamında çok iyi sunuyor. Bu oyunun absürdizm ekolünün mantığı ya da felsefesi çerçevesinde bu şekil bu düzey kurgulanmış olması bir zekâ meselesidir. Oyun tüm detaylarıyla felsefesini ince ince mesajlıyor. Oyunun birinci perdesi çorak, çöplüğümsü, çölümsü bir arazide ansızın aralanıyor. Ateist/nihilist varoluşçu felsefeye göre insan yeryüzüne *fırlatılmış* bir varlıktır. Burada ansızın açılan parantez ansızın da (oyunun sonunda) kapanıyor. Bütün varoluşsal mesele iki parantezle sınırlıdır. Bu süreçte tüm uğraşı kurtuluş içindir. Peki, neyden kurtuluş? *Buradan*; yani insana yabancı bu yerden; trajediden, acıdan, mutsuzluktan, kahırdan, eziyetten. Peki, ne ile? *Godot*'yla. Nasıl? İnsanın *kendini yaratmasıyla*. İnsanın kendini yaratması, kendini/ özünü keşfetmesiyle daha doğrusu verili olmayan sonradan edinilecek özünü yaratmasıyla mümkün. Bu başarılı olduğu takdirde yani insan kendisinin tanrısı olmayı başardığında mutluluğu da yakalamış olacaktır. Bu bir süreçtir. İki parantez arası süreçte gerçekleştirilen her şey insanın bu “olmak” yönüne katkı sağlamak içindir. Sorulan tüm sorular verilmeye çalışılan cevaplar, gerçekleştirilen tüm faaliyetler, tüketilen her şey mutlu olmak içindir. Gaye-i kusva olan saadet için yapılan hiçbir şey malesef sonuç getirmiyor. Hâsıl ettiği, ödettiği sadece ağır bedeller: Pozzo'nun gözlerini kaybetmesi, Didi olarak bilinen

Vladimir'in; umutsuzluğun, karamsarlığın, ıstırapın, acının kısacası yoğun trajik bir hiçliğin merkezinde ebedi bir sükûta gark olması. İki karakterin de intihar bile edememesi. İstedikleri halde gitmek için bunu bile başaramamaları; yani *kalmanın gitmekten çok daha zor olduğu* gerçeğine mahkûm kalakalmaları. Peki, hakikaten kurtuluşun imkânı yok mu? Olmalı değil mi? Kurtuluşla mümkün olabilecek mutluluğun veya mutlulukla olabilecek kurtuluşun imkânları perspektif değişimine gidilerek zorlanılabilir. Perspektifin sabit ayağının fıtrat üzere konulandırılması gerekir. Fıtrat ezal ile ebed arasına gerilmiş yaratılış özelliklerinin tamamı olarak düşünülebilir. Fıtrat şifresi deşifre edilirse yaratılış sırrı da çözülebilir. Öyle bir şifre ki elest bezmiyle başlayan hakikat peygamberler aracılığıyla ulaştırılan hakikatlerle hatırlatılıp mecrasına irca edilerek çözülmeyi gaye edinmektedir. İki sonsuzluğa da değen tarafla fıtrat, özünde gizlediği gerçekliklerle iki parantez arasını aşır; yani “buradan” öncesine ve sonrasına uzanan aslî bir tanrısal hüvviyeti içermektedir. Varoluşun tabiri caizse bu kara kutusu açılmadan varlık arzının ve arşının özünü çift kanatla temaşa etme olasılığı yoktur. Dolayısıyla parantezin öncesini ve sonrasını dikkate almayan her çaba kapalı tekerlekte çıkış yolu bulmaya benzeyecektir. Eğer bu hayatın öncesi ve sonrası yoksa bu kötü bir şaka olabileceği gibi büyük bir zulüm de olur. Mutahharî'in temas ettiği tedirginlik, endişe, kaygı veya korku noktasının beslendiği yer de burası olsa gerek. Bu trajedinin üstesinden gelmenin, mutluluğu yakalamanın, Godot'yla buluşmanın yolu burdan geçer. Godot'yu burda beklemeli. Ne kaybedilmişse, kaybedilen yerde aramalı, bulmaya çalışmalı. “Üzüm bağında zeytin aramamalı.” Bahsi geçen oyunda kahramanlar Godot'yu doğru yerde ve zamanda arayıp aramadıklarından çok da emin olmadıklarını ifade etmektedirler (Beckett, 2000:17).

Fıtrat ıskalanarak ölümün ve ölümcül psikolojinin üstesinden gelinemez. Bundan kurtulmayı veya saadeti va'ddeden adli ilâhî, varoluş hakikatini parçalayarak kullarını önemli yönlerinden mahrum bırakıp kendi haline bırakmaz. “İnsan kendisinin başıboş bırakılacağını mı sanır?” (Kıyâmet: 36). Tevhid bunu gerektirir. Bu ilke her alanda, her noktada bütünselliği işaretler. Hiçbir şekilde parçalanmayı, bölünmeyi kabul etmez.

Netice itibariyle fitrat veya onun ilkesi olarak tevhid; doğum ile ölüm parantezlerini veya bu hayatın öncesi ve sonrasını bütünselliklerinden kopuk bağımsız parçalar olarak görmeyip; bilakis varoluşun tüm kategorilerini, katmanlarını, hallerini veya boyutlarını bütünsellik içerisinde bağlantılı/bağımlı gerçeklikler olarak imler.

3.2.3. Kötülük/Şer Problemi

Kötülük ya da şer problemi; teodisenin en önemli konularından biri olup düşünce tarihinde bilhassa din âlimlerini, teologları, feylesofları, bilgeleri, düşünür, aydın ve entelektüelleri her zaman meşgul etmiş, problemin çözümüne ciddi mesailer harcanmasına sebep olmuş bir problemdir. Antik Yunan'dan hatta Uzak Doğu'dan başlamak üzere modern dönemlere kadar kendini dayatmış bir meseledir. Gerek Yunan filozoflarında gerek İslâm filozoflarında, ariflerinde, mütekelliminde gerek Hıristiyan teologlarında ve gerekse de modern dönem Avrupası'nda sorun enine boyuna tartışılmış risaleler kaleme alınmış, kitaplar neşredilmiş, tartışmalar gerçekleştirilmiştir. Kötülük meselesini ele alan düşün insanları ve bunların bağlı oldukları ekoller bazen birbirinden kesin hatlarla ayrılmış bazen de birbirine yakınlaşmışlardır. En temelde bu konuda iki farklı tecrübeden bahsetmek mümkündür. Meseleye teodise yani Tanrısal adalet üzerinden bakanlar olduğu gibi *Akıl ve İnanç* adlı kitapta da belirtildiği gibi “Tanrının varlığı aleyhindeki dava” (Peterson, v.d 2006:175) olarak da bakanlar olmuştur. Veya içinde yaşadığımız bu gezegen de onun kol gezmesi güçlü, iradeli, merhametli ve seven bir varlık olarak O'na inancın şüphe içinde olmasının, inançların derin imanî krizleri tecrübe etmelerinin sebebi olarak gösterilmektedir (Peterson, v.d 2006:176).

Kötülük problemi düşünce tarihinde sadece “ateist, agnostik, septik ve natüralist” bir tecrübeyi ilgilendirmeyip teist panteist yaklaşımların da gündemini meşgul etmiştir (Taylan, 2000:206).

Tarihsel süreç içerisinde şer probleminin izini daha yakından sürmekte fayda vardır. Budist felsefeye göre “durmadan tekrar edilen bu dünyada her şey ıstıraptır” (Mehmet Aydın'dan aktaran Metin Özdemir, 2001:20). Kadim bilgeliklerden Zerdüştlük öğretisinde Ahura Mazda (iyi) Ehrimen (kötü)

mücadeleleri bu anlayışın özünü oluşturur. Budha'nın öğretilerine ters olan Konfüçyanizme göre aslolan bu dünyanın zevk ü sefâsıdır. Budha'nın tersine Konfüçyus “Çinliler tekrar bu dünyaya, eskisi gibi bu dünyanın zevk-ü sefasına çekmiştir” (Şeriatî, ? :85).

Sokrat'a göre tüm yanlışların, hataların, kötülüklerin, menşinde bilgisizlik bulunur (Özdemir, 2001:32). Hiç kimse Ona göre bilerek kötülük yapmaz, yapıyorsa bilmiyordur. Eflâtun, Tanrı'nın şer olanın yaratıcısı olduğunu kabul etmez (Özdemir, 2001:32). Mehmet Aydın'a göre Platon meseleyi çözememiştir (Aydın, 1992:148). Aristo'ya göre kötülüklerin kaynağı insanın iradesini yanlış şekilde kullanmasıdır. İradî bir durum olduğu için de sorumluluk tamamen insana aittir (Aristo'dan aktaran Özdemir, 2001:32).

F. Schuon'a göre; Epicurus ve takiplerince ilâhî adalet şu nedenlerden dolayı imkânsızdır. Tanrı şerri ortadan kaldırmak istiyor; ama başaramamaktadır (O iyi, ama gücü yok). Tanrı kötülüğü ortadan kaldırabilir; ama istemiyor (O güçlü; ama iyi değil). Tanrı ne kötülüğe engel olabilir ne de istiyor (O iyi ve istekli değil). Tanrı hem istiyor hem de kudretlidir (Kötülüğün olmaması lazım; ama var). Epicurus'un bu argümanlarını Schuon eleştirirken sorunun, onun kötülüğü, irade ve kudret konusunda yanlış bir takım düşüncelere sahip olmasından kaynaklandığını ifade ediyor (Schuon, 1998:174-175). Epicurus eleştirilerine devam eden Schuon, onun kötülüğün sadece bir yönüyle bu şekilde olduğunu anlayamamıştır; zira mutlak kötülük söz konusu değildir. Ayrıca Tanrı aleyhine geliştirilen argümanlarla tartışılan *kudret ve irade* İlâhî Mahiyet'in öznesi değil nesnesidir (Schuon, 1998:177).

Stoalılara göre iyi ile kötü birbirinden ayrılmaz gerçekliklerdir. Leibniz de aynı kanaattedir. İyi için kötü kaçınılmazdır (Schuon, 1998:177-178). Leibniz'e ait olduğu düşünülen “mümkün dünyaların en iyisi” argümanı, aslında Gazalî'den iktibas edilmiştir ki Spinoza'da da sonraları aynısını görmek mümkün olacaktır (Özdemir, 2001:25).

“Plotinus'a göre Mutlak Varlık, aposteriori olarak kötülük dediğimiz şeyin kaynağıdır”. Bu durum Varlık'ın südur etmesiyle kendisini sınırlandırarak daha az gerçeklik'e sahip olmasıyla ilintilidir (Schuon, 1998:178).

“St. Thomas'a göre kötülük, mahlûkatın çeşitliliğinin de farklı derecelerinin bir neticesidir; küllî nizam dolayısıyla kötülüğe müsaade edilmiştir.” O kötülüğün Varlık'ın özünde; yani Varlık'ta bir gerekçenin söz konusu olmadığını ifade etmektedir. Augustinus ise Tanrı kötülüğün yaratıcısı değil, kötülük ademî/fanî olup iyiliğin olmaması durumudur (Augustinus'tan Aktaran Yasa, 2003:71).

Modern dönemlerde de kötülük problemi üzerinde bıkkınlık uyandıracak kadar düşünülmüştür. Kant, Schopenhauer, Nietzsche, Leibniz, Spinoza, Hume, Hegel, Freud gibi filozof ve bilim adamları konu ile ilgilenenlerin ve çıkış yolu bulmaya çalışanların başında gelir. Burada bilhassa Lizbon Depremi ve Auschwitz/Holocaust üzerinde çok düşünülmüştür. Logoterapinin kurucularından Dr. Victor Frankl'ın Auschwitz'deyken yaşadıklarını yazarak kitaplaştırdığı *İnsanın Anlam Arayışı* (Frankl, 1991) kitabı ile ünlü sosyolog Zygmunt Bauman'ın *Modernite ve Holocaust* (Bauman, 2007) kitapları konuyla ilgili olduğu için özellikle ehemmiyetlidir. Kötülüğün Modern Batı'daki seyrinin Batı entelektüel tarihini nasıl etkilediği/dönüştürdüğünü/evirdiğini, kötülük sorunsalı ekseninde filozofların kritik sorular sorarak bunlara cevap vermek için yoğun bir mesai içerisinde bulduklarını kısacası bu konuda “alternatif bir felsefe tarihi” okumanın imkânlarını zorlayan Susan Neiman'ın *Modern Düşüncede Kötülük* (Neiman, 2006) adlı eseri Modern Batı'nın bu noktadaki emarını çeken detaylı ve önemli bir çalışmadır. Ama çalışmamız İslâm düşüncesi geleneğindeki tecrübeyle sınırlı olduğu için buralara girilmeyecektir. Kötülük probleminin tarihsel arka planını tarihin geriye gidebilecek son sınırlarına kadar götürmek belki de mümkündür. Peki bu sınırdaki kötülük olarak vasfedilebilecek problem hangi enstanteneyle beliriveriyor? Farklılıkları, ayrışmaları bir yana sembolik formlarla Tevrat'ın ve Kur'an'ın bahsettikleri Âdem, Havva ve Şeytanın anıldığı cennet metaforları değinileri oldukça mühim noktaları işaretlemektedir. Din dilinin sembolik, metaforik ve alegorik olduğu hesaba katılırsa Adem, Havva, Şeytan, Yasak ağaç gibi figürlerin anlamlarının ve delalet ettikleri bâtnların açığa çıkarılmalarının, manalarının aşikâr kılınmalarının ne kadar elzem oldukları da anlaşılacaktır. Söz konusu cennet enstanteneleri ve metaforları anlamın keşfi için kritik öneme haizdir.

Ufuk açıcı, enfes kitaplarından biri olan *Başaklar ve Ayrık Otları*'nda (1997) Tage Lindbom, cennette neden sadece ama sadece bir yasağın olduğunun nedenini açıklarken bunun insana yönelik bir yasak olduğunu fakat yaratışın ahengine, uyumuna yöneltmiş bir tehdit olmadığını söylüyor. Dengeye ve huzura tehdit teşkil eden yaratışın insan olduğunu, bilgi ağacından yememesi gerekenin bu varlık olduğunu, kendi evreninde mükemmel olan böylesi bir yaratışın zıttıyla kaim olduğunu yani *günahı* içerimlediğini ifade ediyor. Sözün özü o, “dünyayı günah ile tanıştıran” yaratışın insandan gayrî bir varlık olmadığını dile getiriyor (Lindbom, 1997:26-27). Denilebilir ki kötülüğün izi, cennetteki *bilgi ağacı* yasağının çiğnenmesine kadar sürülebilir. Yasağın bizatihi kendisi kötü değildir. İradeyle, arzuyla veya nefis itkisiyle onun ihlal edilmesi kötüdür; çünkü İslâm'da da Hristiyanlıkta da sorumluluk kapsamında bir karşılığı oluyor. Yani düşünüş (Hubut) gerçekleşiyor. İslâm ile Hristiyanlık teolojisinin günah noktasında yollarının ayrılması bir yana bir de Şeytan'ın kötülüğü meselesi bulunmaktadır. Nasıl ki İslâmî öğretiyeye göre insan özü itibariyle kötü değilse şeytan da yaratılıştaki kötü değildir. İnsanın doğuştan kötü/ günahkâr olduğunu iddia eden Hristiyanlık teolojisidir. Bu kalıtsal günah doktrinin mimari ise Augustinus'tur. Bu anlayış hem Batı Siyaset felsefesi düşüncesini hem de bilgi felsefesindeki doğru bilginin kaynağının *neliği* problemini biçimlendirmiştir. İnsanın tabiat gereği kötücül olduğu meselesinin Emprist bilgi anlayışıyla ilişkisinin olmadığını düşünmek oldukça zordur.

Âdem ile Havva'nın veya Şeytan'ın kötü oluşu yaratılışsal olmayıp iradeyle, nefis itkisiyle hâsıl olmuş sorumluluk dairesindeki gerçekliklerdendir. Yasak; kritik bir eşittir. İradenin yanlış konumlandırılması veya yönelimi ile ilgilidir. Söz konusu yasak'ın haddini bilme görüngüsü/fenomeni olduğu, sınırlarını aşmama, kendini bilme eşiğini işaretleyen bir imge olduğu düşünülebilir. Bunun ihlali bir va'din neticesidir. Tanrısal buyruğun veya nasihatın ihlaline sebep olan şeytanî va'd göz ardı edilmemeli. Ölümsüzlük/sonsuzluk va'di aynı zamanda Tanrısalılık iddiasıdır. Karşılıksız kalmaması gereken had ihlali hamlesidir bu ve öyle de oldu.

İster doğal ister metafizik nedenlerden kaynaklansın şurası bir gerçektir ki dünyada kötülükler mevcuttur. Bu kötülükler dünyasında yaşayan inançlıların cevap vermeleri gereken bazı sorular vardır: Tanrı niçin çocukların ciddi hastalıklara

yakalanmalarına müsaade etmektedir? O neden depremlere ve tsunamilere engel olmaz? Bu kadar kötülük varken nasıl olur da hala Tanrı'ya inançtan bahsedilebiliyor? Tanrı ile kötülüğün bir arada olmaması gerekir? Böyleyse bir sorun vardır. Ve bu sorun kötülük/şer sorunudur. Teistlerin inancının en zor imtihanı budur (Warburton, 2017:47). Bu konuda farklı bakış açısına sahip olan Charles Werner'a göre insanın yaşadığı fizik ve sosyal evrende hayvanlar dünyasında kötülükler vardır. Bir kısmı insana egemen oluyor bir kısmı ise insan eliyle gerçekleşmektedir. Burada önemli ve zor nokta, meydana gelen vakıaların ne sıklıkta ne ölçüde Tanrısal iradeyle irtibatlı olduğu meselesidir. İnsan eliyle/iradesiyle meydana gelen cürümlerin, vahşiliklerin Tanrı'nın izniyle olduğunu ileri sürmek ileri gitmektir, maksadı aşmaktır. Meydana gelen kötülükler insanın istenciyle hâsıl olur. Burada özgürlüklerin kullanımı -ki özgürlük olmazsa ahlak da olmaz- iyi olanı meydana getirir. Özgürlüğün tam kullanımının kötülükler yol açacağı düşüncesi doğru değildir. Bilakis içteki özgürlüğü kemale erdirememeden kaynaklıdır kötülükler (Werner, 2000:126-127).

Geleneksel teodisenin farklı bir bakış açısına sahip olan süreç felsefesinin en önemli filozofu Whitehead'e göre kötülük probleminin üstesinden; Mutlak Güç olan Tanrı'nın bu kudret vasfı eksene veya temele alınarak gelinemez. Süreç felsefesi geleneğin Tanrı anlayışını kabul etmez. Onun tüm detaylara nüfuz ettiğini ve kontrol ettiğini kabule yanaşmaz. Önemli bir nokta da "Whiteheadçi gelenekte kötülüğün kaynağı Tanrı değildir. Kötülük iki türdür: " Mutlak kötülük ve spesifik kötülük" Gerçeğin silinmesiyle, yok olmasıyla Mutlak kötülük zuhur eder. Kötülük yokluğun karşılığıdır" Evrende mutlak kötülük yoktur. Spesifik kötülük ise seçme serbestisinden doğan bir durumdur (Albayrak, 2001:196-198). Tüm fiziksel kötülükleri Tanrı'ya bağlamak doğru değildir. Meydana gelen fiziksel felaketleri, Tanrı'nın kullarının işlediği günahların faturası olarak görmek yanlıştır. Bilakis bunun "sorumlusu her şeyi özgür iradesiyle yapan insanın kendisidir" (Albayrak, 2001: 201).

Ateistlerin itiraz gerekçeleri arasında en bildik olanı acı çekme ve kötülüktür. "Bununla birlikte, dinî inanca yönelik felsefi bir itiraz olarak kötülük problemi ile dinî inançla ilgili sorun olarak kötülük problemi arasında bir ayırım da

yapılmalıdır.” Kötülük probleminin sınırları ahlâkî kötülükler türünden olabilecekleri çevrimlediği gibi doğal kötülüklerden kaynaklı her nevî olumsuz sonuçları da kapsamaktadır (Evans ve Manis, 2010:173,174).

Kötülük problemine verilen cevaplara gelince: Bunlardan en iddialı olanının teodisenin olduğu söylenebilir. “Teodise Tanrı’nın kötülüğe izin vermekle haklı olduğunu göstermeyi amaçlar. Tanrı’nın kötülüklerle izin verme nedenlerini araştırır ve bunların iyi nedenler olduğunu göstermeye çalışır.” Bir diğer yanıt ise *savunmadır*. Bu ılımlı anlayış Tanrı’nın, kötülüklerle müsaade edişi, müdahale etmeyişi noktasındaki hikmetini bilemeyeceğimizi iddia eder.

Kötülük sorununu çözme çabalarından biri de kötülük olarak bilinen ve kabul edilen olumsuzları tümünden reddeden anlayıştır. Bu anlayışa göre “kötülük bir yanılısamadır” Bu yaklaşım biçimi; kötülükle ciddi bir şekilde yüzleşmeyi önemseyen, onu görmezden gelmeyen, bilakis kaçınılmaz bir durum olarak kabul eden “Hristiyanlık, Yahudilik ve İslâm’la da özü itibariyle uyumlu değildir.” Yine sorunu çözme çabalarından biri “Tanrı’yı ya gücü ya iyiliği ya bilgisi ya da her üçünü sınırlı bir varlık olarak kabul etmektir.” Fakat kötülük problemini makul bir şekilde çözenin yollarını klasik teist inancın kendi bağlamı içinde veya bünyesi dâhilinde arayıp bulabilme imkânlarını zorlama seçeneği yabana atılmamalıdır (Evans, Manis, 2010:175,176).

Şer problemini aşma teşebbüslerinden biri de, işlenen günahlara karşılık verilen cezalar görüşüne yoğunlaşır. Buna göre Tanrı adil olduğundan hak edene hak ettiği cezayı vermiştir. Bu konuyla alakalı olarak Âdem ve Havva bahsi ve kalıtsal günah anlayışının teorisyeni Augustinus’un yaklaşımına önceki satırlarda değinilmişti. Teist anlayışa kötülük probleminin bildik argümanları üzerinden yüklenen ateist Camus’nün aynı zamanda çağın vebasası olarak da okunabilecek *Veba* adlı eserinde aynı mevzu karakterize edilmektedir. Fakat daha kuşatıcı, kapsamlı bir perspektif doğrultusunda Richard Swinburne’un tezlerinin biçemlerinden biri olarak kötülüğün, iyiliğin varlığına endeksli olduğu, onun kaçınılmaz sonucu olduğu akılda tutulmalıdır (Davies, 2011:44,45). “Bununla bağlantılı bir fikiri” savunan ünlü filozoflardan John Hick’ten ayrıca bahsedilmeli; çünkü problemle ilgili düşünceleri onun çalışmalarında kolaylıkla bulunabilir (Davies, 2011:46).

“O ilk kilise babalarından Aziz Irenaeus'a (M.S. 140-202) ait olduğuna inandığı düşünceleri tekrarlamak suretiyle kötülüğün mevcudiyetinin insanların mükemmel gelişimleri için zorunlu olduğunu iddia eder.” Hick' e göre, Tanrı, insanların kendisine inanmalarını kaçınılmaz hale getirmeyi sağlayan bir varoluş gerçeği olarak tanımlar. Yine ona göre insanlar yaratılışsal olarak günah işleme potansiyeline sahiptirler ve kötülük dünyasında insanların kemale erme imkânıyla donatılmıştır. Kötülükler insanın mertebesinin daha da yükselmeye çıkışını temin fonksiyonu icra ettiğinden olumlu işlere haizdir. Onun yaklaşımında özgür iradeye de özel bir göndermede bulunmaktadır (Davies, 2011:46,47).

Hick'e göre Tevrat'ta örtük de olsa bir teodise vardır ve yapılması gereken Hristiyan *teodisesindeki* örtük noktaları açığa çıkarmaktır. Aşikâr hale getirilmesi gereken bu kapalı teodisenin iki temel önermesi bulunmaktadır. Evvela söz konusu kötülüklerin varoluşsal hikmetleri var ve bunlar ilahî maksada uygun seyretmektedir. Diğeriyse Tanrısal gaye gereği “Tanrı'nın kullarını bu yolla disipline etmek istemesidir” (Yaran, 1997:82).

Teodisenin gerekliliği ve gereksizliği konusunda ise Hick, kötülük problemi var oldukça, insan zihnini meşgul etmeye devam ettikçe teodisenin de var olacağını ileri sürer. Yine Hick; ateistlerin teizme yönelik kullandıkları en keskin itirazın dayanağını oluşturan kötülük problemi sadece ateistlerin gündeminde bir problem değil aynı zamanda inananların da gündeminde olan bir meseledir (Manafov, 2007:85).

Kötülükleri ya da şerler Meselesini adl-i ilâhî zaviyesinde değerlendiren Mutahharî konunun üç yönlü olduğunun altını çizer: Birincisi kötülüğün özü nedir? Şerler varlığa ilişkin mi yoksa nisbî midir? İkincisi hayır ve şer özerk iki durum mu? İkisi evrende eşit düzeyde mi bulunur yoksa biri diğerine galebe mi çalar? Üçüncüsü, ne şekilde ve sebeple olursa olsun şerler şer midir? Yoksa şerlerde hayırlar gizli olabilir mi? (Mutahharî, 2005:137). O tüm bu soruların tek tek cevabını vermeye çalışır.

Şerler bahsinde yönteminin İslâm bilgilerinin bilhassa Molla Sadra'nınkiyle aynı olduğunu söyleyen Mutahharî farkın kendi bakış açısının adl-i ilâhî merkezli

olduğunu hatırlatır. Yani verilen cevaplar noktasında mahiyette herhangi bir farklılık söz konusu edilmemektedir. Bir diğer önemli husus ise Mutahharî, yönteminin aklı yani felsefî olduğunu beyan etmektedir. Bundan hareketle O, şerhlerin kendi başına özgün, ontolojik gerçekliğe sahip olmadıklarını, bir gerçeklikleri olmayınca da ayrı bir yaratıcısının da olmayacağını savunur. Yani şerhler ademî olup-öyle veya böyle-bir gerçekliğe sahip değillerdir (Mutahharî, 2005:138,139).

Mutahharî'nin kötülük problemi ile ilgili yaklaşımı, başta üstadı Allame Tabatabai'nin *el-Mizan fi' Tefsîri'l Kur'an* adlı eserinin 5. cildinin 9-22. sayfaları olmak üzere İbn Sînâ'nın *Metafizik* adlı eserinde geçen *İnayet ve İlâhî Takdire Kötülüğün Nasıl Girdiğinin Açıklanması* isimli bölümdeki yaklaşımıyla aynı olup detayları ileriki sayfalarda irdelenecektir.

Her şeyden önce kötülük denilen bir vakıya vardır ve bu inkâr edilemez. Bunu inkâr etmek problemin çözümünden kaçmak anlamına gelir. Fakat adına kötülük veya kötülükler denilen durumlar acaba özgün/otonom veya bağımsız birer gerçeklik midirler yoksa bunların kendi nevi şahıslarına münhasır bir halleri var mıdır? Şerhlerin varlıkları kaçınılmaz kabul edileceğinden acaba bunların kaynağı nedir? Yaratılmışlar mı yoksa başka durumların tezahürleri midirler? Şerhler gerçekten de şerh midirler? Bunların özünde ne var ve neye taalluk ederler? Soruların adedi çoğaltılabilir. Cevaplar verildikçe de yeni sorular gündeme gelmektedir. Mesele boyunca bu ve buna benzer sorulara yanıt aranmaya çalışılacaktır. Bu konuyla alakalı olarak Mutahharî şerhlerin *yokluk* cinsinden olduğunu, ademî olduğunu ifade etmektedir. Ne demek *yokluk* olmaları? Var olanı ortadan kaldıran veya kaldırmaya sebep oldukları için yokluk türünden değerlendirilmektedir (Mutahharî, 2005:140).

Mutahharî şerh problemini somut ve güncel örneklerle çözmeye çalışmaktadır: “körlük demek görme yeteneğinin eksikliği demektir, başlı başına bir varlığa sahip değildir” (Mutahharî, 2005:12). Mesela, duvarın kel oluşundan bahsedilemez. Kellik durumu için saçın var olabilme imkânının olması, bilkuvve saçla sahip olması lazımdır. Duvar bu bilkuvve öze veya imkâna sahip olmadığından kel olamaz. Bilfiil için bilkuvve olması gerekir.

Mutahharî'ye göre körlük şer olarak kabul edilebilir. Neden şerdir? Çünkü görme yeteneği yoktur. Görme yeteneğinin olmaması, gözün görme yeteneğinin sekteye uğratması veya gözün kemâli olan görme istidadının engellenmesi nedeniyledir şer olması. Görmeme; bir nakısa bir eksiklik olduğu için kötüdür. Yokluk haline delalet etmektedir. Ona göre bilgisizlik de yokluğu içerimlediğinden dolayı kötüdür. Peki, neyin eksikliği veya yokluğu? İlimin yokluğu. İlim, gerçekliktir. Cehalet ilmin yokluğudur. İlimin olmama durumuna cehalet denir ve bundan dolayı şer kapsamına girmektedir (Mutahharî, 2005:142).

İslâm düşünce geleneğinin önemli damarlarından İşrakilik'te önemli yere sahip nur-zulmet diyalektiğinde de aynı perspektifin işlevselliğine rastlanılmaktadır. Sühreverdî *Hikmetü'l İşrak* adlı eserinde nur-zulmet ilişkisiyle ilgili şöyle söylemektedir. "Karanlık, ışığın yokluğundan ibarettir" (Sühreverdî, 2009:118). H. Hüseyin Bircan'ın Sühreverdî'den aktardığına göre karanlık veya zulmet, şuurun yani aydınlığın/ışığın olmaması durumudur. Eğer ışık olmazsa karanlık da olmayacaktır. Dolayısıyla karanlığın; yani bir yokluk hali olarak ışığın minimize olma durumu olarak karanlığın bağımsız/özerk bir gerçekliği bulunmamaktadır. Karanlık bura da nurun; nakıs/eksik/ademî kategorilerindedir (Sühreverdî'den aktaran Bircan, 2013:291).

Mutahharî'ye göre sokarak ve zehirleyerek birinin ölümüne sebep olmuş hayvan özü itibariyle kötü değildir, çünkü taşıdığı zehir yaratılışının önemli bir parçasıdır ve kendisi için elzemdir. Hayatı ortadan kaldırdığı, yok ettiği için, bir hakkı elden aldığı için kötüdür. Herhangi bir hayvan bir hakkı elden almıyorsa orda bir kötülükten bahsedilemez (Mutahharî, 2005:143).

Konuyu farklı örneklerle zenginleştirip daha da anlaşılır kılmaya çalışan Mutahharî'ye göre kötülükler iyilikler karşısında konumlanabilecek gerçeklikler olmadıklarından mahlûk sayılmazlar; yani yaratılmamışlardır. Kötülük denilen olumsuzluklar; ama her türden; ister fizikî/doğal isterse de ahlâkî olsun, tamama ermenin önünde engel teşkil ettikleri, kemâle mani olmadıkları, olması gerekeni sekteye uğrattıkları veya bu tür durumlara sebep oldukları için kötüdür. Mesela haksızlık veya zulüm mazluma da, zulmedene de haksızlıktır. Çünkü her ikisinde de

hak ihlaline yol açmaktadır. Zalimin olgunlaşmasını engellediği gibi mazlumun da hakkı olanı elinden alıyor (Mutahharî, 2005:144).

Mutahharî'ye göre mahlûkat varlığa işarettir ve gerçeklikleri vardır. Bunlar kendileri için olduklarından kötü olarak kabul edilemezler. Kötülük denilen şey itibarî/izafi/nisbîdir. Yani başkası için başka bir şey için olduklarından dolayı kötü olabilirler. Mesela akrep kendisi içi değil başkası için şer olabilir. İnsan da böyledir (Mutahharî, 2005:148). Onun bu konudaki görüşleri tartışmaya açıktır; çünkü o hiç bir varlığın kendisi için kötü olamayacağını savunuyor. Acaba insanın kendisine bir kötülüğü ya da kötülükleri yok mudur? Kötülük denilen şey yetkinleşmeyi aksatan, onun için mânia olan, olgunlaşmayı mecrasından alıkoyan şey ise; burada; yani insanın kendisine kötülük yapma imkânı söz konusu edilemez mi? Kötülüğün başkasına yapılabileceği meselesi mevzunun dışında tutulursa ve “herkes amellerinin rehiniyse” ya da “kimse kimsenin günah yükünü yüklenmez” ise o halde kötülük probleminde insanın kemâle ermeye çalışması tecrübesinde istikametten alıkoyucu fonksiyonları olan menfiliklerinin/şerlerinin öznesi neden kendisi olmasın ki?

Şerlerin yaratılışının imkânı meselesi Mutahharî'nin önemle üzerinde durduğu bir diğer meseledir. O kendisinden önceki hâkimlere göndermede bulunarak şerlerin yaratılışın konusu olmadığını ifade etmektedir. Konuyu biraz daha açıklamak için Güneş-gölge metaforundan faydalanır. Gölgenin varlık nedeni güneştir. Güneş gölgenin kaynağı olmaz. Gölge, ışığın yayılışının durduruluşudur. Kötülükler de buna benzer.

Mutahharî'nin Şerler konusundaki görüşleri aslında üstadı Allame Tabatabaî'nin konuyla ilgili görüşlerini hatırlatmaktadır. O, kapsamlı eseri *el-Mizan* adlı tefsirinde hem naklî hem de aklî delillerden istifade eder. Tabatabaî'ye göre amaca uygun oluşun kaçınılmazlığı anlamında güzellik varoluşsal bir gerçeklik kötülükler ise ademîdir (Tabatabaî, 2012:12). Yine ona göre güzellik ve çirkinlik nitelikleri toplumsal gerçeklikler alanında amaca hizmet edip etmeme, örtüşüp örtüşmeme durumuna bağlıdırlar. Yaratılan her şey güzeldir (Tabatabaî, 2012:13,14,15).

Kötülük meselesinde Kur'an-ı Kerim problemi insanla, nefle ilişkilendirir. Bir şeyin kötü olması sadece kendi tabiatına uymamasıdır. Musibet veya kötülüklerin kötü oluşu Yüce Allah'ın bu tür olgular için gerekli olan şeyleri oluşturmamış olması, bağışını durdurması hâlidir ki bu tür musibet ve kötülüklere düşenler için böyledir. Yoksa iyilikler gibi bu tür kötülükler de yaratılışsal olarak güzellikler kategorisindedir. Güzellikler ve çirkinlikler insan iradesiyle ilintili durumlardır. Kötü bir şey buna maruz kalan için böyledir yoksa özü itibarıyla o iyidir, güzeldir. İrade olmaksızın o kötülüğün Allah'a izafe edilmesi zulümdür. Tüm iyilikler, güzellikler Allah'tan, kötülükleri ise insandandır. Allah kötülüğün yaratıcısı değil, çünkü kötülük mahlûkat değil. "Kötülük, insanın Allah katından gelen bir rahmeti yitirmesidir (Tabatabaî, 2012:16,17,18,19,20).

3.2.4. Adl İlkesi Açısından Şerler

İslâmî âlem tasavvurunun tevhid ilkesi gereğince âlemde bir ikiliğin olduğu düşünülemez. Birden fazla veya birbirinden bağımsız ontolojik gerçekliklerin bulunduğunu kabul etmek tevhide aykırıdır. Gerçeklikler arasında tefriğin oluşu madalyonun birer veçhesi olduğu anlamındadır. Mesela dünya ile ahiret, şehadet ile gayb, ruh ile beden vs. birbirinden tamamen farklı realiteler olmayıp ilişkili durumlardır. Ahiret denilen âlem dünyanın devamı ve sonucudur; yani dünya ahiretin nedenidir. Şehadet âlemi; gaybın tezahürü, izhar olunmuş görünümüdür. Söz konusu şehadet evreni veya fenomenler dünyası; birer işaret, nişane veya görüngü olan; özetle enfusî ve afakî ayetlerin zahir kıldığı gaybî âlemden apayrı bir alan değildir. Aynı durum ruh ile beden arasındaki ilişki için de geçerlidir. Bu veya buna benzer hususların bu tarz tasavvur edilmesi akıllara panteizmi getirebilir;

Panteizm ile tevhid arasında esaslı, köklü zıtlıklar, ayrılıklar vardır. Her şeyden önce panteizm de var olanların yani Tanrı ile evrenin ayniliğinde bir Yaratıcı Tanrı tespit etmek mümkün görünmemektedir. Birbirlerinin aynısı olmaklık durumunda yaratıcı bir Tanrısal ilkenin düşünülmesi bir çelişkidir. Tanrı ile âlem arasındaki sınırların kaldırılıp ikisini aynîleştirmek, Tanrı'nın tüm varlıkların nihaî gayesi, nedenlerin nedeni olarak yaratıcı olduğunun kabul edilmesine imkân vermez (Aydın, 1992:181).

Mutahharî'ye göre düalizm mümkün olmadığına göre varlıkta iki temel ilkenin ve dolayısıyla yaratıcının kabul edilmesi de imkânsız hale gelmiş oluyor. Fakat yine de O şerlerin ademî oluşunun, ayrı gerçekliğinin bulunmayışının, yokluğa taalluk edişinin tercih edilmesi, adl-i ilâhî açısından sorunun çözüme kavuşturulmasına yetmediğini ifade eder. Var olan hiç bir şey hayır ve şer şeklinde ikiye ayrılmayıp bilakis var olması hasebiyle hayır, yoklukları hasebiyle de şer olarak görülmelidir. O, buna rağmen problemin hala çözüm beklediğini dile getirerek bir takım soruların cevaplandırılması gerektiğinin altını çizer. Mesela her şeye rağmen varlıkta niçin yokluk, eksiklik, yok olup gitme, farklılıklar hüküm sürmektedir? Neden körlük, sağırılık bedenî engellikler var? Bu gibi durumların ademî/ yokluk olmaları sonucu değiştirmemektedir. Çünkü her sorunun yanıtlanması başka soruların habercisidir. Mesela ademî, yokluk türünden, boşluğa, eksikliğe taalluk ettiği düşünülen şerlerin yerini neden hayırlar almaz? Yani boşlukların yerine neden varlık geçmez? Eksiklikler feyzin engellenmesi, ilahî bağışların durdurulması anlamına gelmiyor mu? Evren dâhilinde eziyetler, huzursuzluklar, eksiklikler, çile, acı, zahmet çekişler, trajik hâller olduğuna göre bu menfiliklerin adl-i ilâhî gereği telafi edilmeleri gerekli değil mi? Konuya bu zaviyeden bakıldığında şöyle bir durumla karşılaşmak kaçınılmazdır: Acaba menfilikler evrendeki gerçekliklerden ayrı olabilirler mi? Yoksa bu gibi durumlar evrendeki hallerin ayrılmaz, kopmaz bağlantı noktalarından mıdır? Yani evren bu menfilikler olmadan olabilir mi? Bir diğer husus şerler gerçekten şer mi, yoksa bunlarda hayırlar örtük mü? Bunlar olmazsa nizâm-ı âlem acaba nasıl olur veya olurdu? (Mutahharî, 2005:150,151).

3.2.5. Uhreviyat: Ödül ve Ceza

İster ilâhî düzlemde olsun, ister beşerî planda olsun her pratiğin bir karşılığı vardır. Gerçekleştirilen amellerin niteliğine göre bu dünyada olduğu gibi öte dünyada da bir karşılığının olduğu muhakkaktır. Pozitif veya doğal hukuk açısından da yapıp etmelerin bir karşılığı olabilmektedir.

Adl-i ilâhî ile suç ve ceza ilişkisinde suç ile cezanın orantılı olmaları gerekmektedir. Suç hafif ama cezalar çok sert olursa ilahî adalet tartışmaya açılır ve adaletsizlikten bahsedilmeye başlanır (Mutahharî, 2005:224).

Konuyu derinleştirip açıklamak için dünya ile ahiret yurdu arasındaki farklılıklara yoğunlaşmak gerekir. Mutahharî'ye göre iki âlem arasında düzey farklılıkları vardır. Bu dünya oluş ve bozuluş (kevn ve fesad) kanunlarına tabidir. İnsanlar doğar, büyür, yaşlanır ve ölürlür. Burası fâni bir yerdir. Ölümlülüğün olduğu mekândır, zamandır; ama ahiret için bu tarz durumlardan bahsedilemez. Orası bakidir, *orda can sıkıntısı olmaz*. Ölümden bahsedilemez. Mutahharî tüm bu imaları *sebat ve tağyir* başlığı altında işlemektedir (Mutahharî, 2005:225).

Bir diğer husus Mutahharî'ye göre bu dünyada ölüm ile hayat iç içedir. Ahirette her şey hayat halindedir. Burada uzuvların şuuru olamaz; ama ahiret yurdunda her birinin şahitlik edecekleri hususu nasla; “o gün onların ağızlarını mühürleriz; yapmış olduklarını elleri bize anlatır, ayakları da tanıklık eder” (Yasin: 65) ile onlar derilerine, “niçin aleyhimize şahitlik ettiniz?!” diye soracaklar, derileri de şöyle cevap verecek: “Her şeyi konuşturan Allah bizi de konuşturdu. İlk defa sizi O yaratmıştır. Yine ve yalnızca Ona döndürülüyorsunuz” (Fussilet: 21) ayetleriyle sabittir.

Dünya hayatı ile ahiret arasındaki farklardan bir diğeri de Mutahharî'ye göre dünyanın ahiretin nedeni; ahiretin de onun sonucu olmasıdır. “Dünya ahiretin tarlasıdır”. Burası ekme, orası hasat yeridir (Mutahharî; 2005:227). Hz. Ali'nin Nehcu'l Belâğa'da şöyle dediği nakl olunur: “Bugün amel günüdür hesap günü değil; yarın ise hesap günüdür, amel değil” (Hz. Ali 2013: 87).

Mutahharî'ye göre dünya ile ahiret arasındaki bir diğer fark ise şudur: Dünyada herkesin kaderi belli bir yere kadar müşterektir, ahirette ise herkesin kendine özgü bir yazgısı vardır. Dünya hayatı toplumsal olduğundan insanların yaşayışları birbirini etkiler. İyi de olsa kötü de olsa ameller birbirlerine tesir ederler. İnsanlar bir bünyedeki organlar gibidir. Birindeki arıza diğerlerini de etkiler.

Sosyal hayatı birlikte yaşayan/paylaşan insanların durumunu anlatan bir misali Hz. Peygamber şöyle vermektedir: “İnsanlar bir gemide yolculuk ediyorlardı. İçlerinden biri gemiyi alttan delmeye koyuldu. Görenler onun sadece kendine zarar verebileceğini düşündü ve seyirci kaldılar. Oysa geminin tamamı su aldı ve battı. Eğer engelleselerdi böyle olmayacaktı.” Bu misalden hareketle denebilir ki dünya

hayatında kötülerin amellerinden iyiler zarar görebilir. Aynı şekilde tersi de mümkündür. Oysa ahiret hayatı böyle değildir. Kuruyla birlikte yaş yanmaz. Günahkârlara hitaben Allahu Teâla şöyle buyurmaktadır: “Bugün, (temizlerden) ayrılın ey suçlular” (Yasin: 59) (Mutahharî, 2005:229).

Dünya ile ahiret arasındaki farklılıkları izah ettikten sonra Mutahharî bu defa da iki âlem arasındaki ilişkiyi anlatmaya geçmektedir. Acaba ilişki hangi noktada düğümlenmektedir? Bu ilişkinin niteliği ve mahiyeti nedir? Bu sorulara cevap vermeye çalışan hiç kimse şunu inkâr edemez. Bu dünya ahiretin nedenidir. Burası ekim yeri orası hasat yeridir. İnsan cennetini de cehennemini de bu dünya hayatında hazırlar. Yoksa uhrevî düzlemde hazır ve nazır bir cennet de cehennem de yoktur (Mutahharî, 2005:232).

Uhrevî hayattaki cezalar ile dünya hayatındaki cezaların birbirlerinden farkları üç türdür: Birincisi mutabakata dayalı cezalar. İkincisi uzlaşma dayanamayan, suç ile neden-sonuç ilişkisi çerçevesinde seyreden cezalar. Üçüncüsü suçün somutlaşmasından müteşekkil cezalar. Birincisinde amaçlanan özetle şudur: Yönetici konumundakinin akidesi ne olursa olsun bir kanun koyucu olarak ileri sürdüğü cezaların işlevselliği söz konusudur. Bu cezaların işlevselliğinde aslolan maksadın hâsıl olmasıdır. Maksat hâsıl olmazsa yani bazı suçlar karşılıksız kalırsa mağdurun da ilerde suç işleme temayülü içerisinde olabileceği ihtimali doğabilir. Hiçbir suç ceza kanunları gereği karşılıksız kalmamalı. Cezanın yerine başka bir şey ikame edilemez. Suçluların eğitilmesi elbette önemlidir; ama eğitim denilen faaliyet cezanın yerine geçmemelidir (Mutahharî, 2005:233).

Suçlunun ıslahı, ıslahının *nasıllığı* veya suça götüren amillerin neler olduğu, ne şekilde suç işleme oranlarındaki düşüşün gerçekleştirilebileceği, dahası suçun ne olduğu konusu tarih boyunca tartışılmış bilhassa hukuk ilminde zengin bir literatüre de ulaşılmıştır. Teşhislerin, çözüm önerilerinin, tartışmaların ve arayışların sürdüğü günümüz dünyasında bu konuda çalışmaların hız kesmediği bir gerçek. Her türden çalışmaya/çabaya rağmen, ulaşılan/yakalanılan seviyeye rağmen, koşulların iyileştirilmesi, yaşam standartlarının yukarılara taşınmasına rağmen ne suç denilen eylem biçimi nede öyle ya da böyle ceza denilen mukabeleler ortadan kalkmıştır. İmkânsız olduğu, olabileceği gibi böyle sıfırlanış da aslında gereksizdir. Böylesi bir

durum hem tabiat kanunlarına (eşyanın hakikatine) hem de Tanrısal yasalara aykırıdır. Tüm bunlar bir yana suçu azaltan veya suça sevk eden amillerde eksilmeye götüren durumlara temas edebilir. Mesela ramazan aylarında suç oranlarındaki düşüş acaba ne ile izah edilebilir? Bunda elbette etkili faktörler vardır. Bunlar; yani nedenler bilirse sonuç da bilinir. Netice itibariyle denilebilir ki yasaksız, suçsuz ve cezasız bir dünya tasarlamak ütopyadır. Aslolan aslına uygun düzenlemelere gitmektir.

Mutahharî'ye göre muteber yapılanmalara gidip suç ile ceza arasındaki orana, uyuma, ahenge, simetriye dikkat edilmelidir. Diğer bir husus da dünyadaki suç ve ceza ilişkisi ile uhrevî cezalar birbirlerine asla benzemez. Bu dünyada işleyen ve geçerli olan mantık ahirette geçerli değildir. Bu âlemde amelin gerektirebileceği suçun karşılığı olarak ihdas edilen cezaî mantık, uhrevi hayatta asla geçerli değildir. Yani Allah da mazlum da ahirette intikam peşinde olmaz; amellerin tekrarı, telafi imkânı olmadığı için ceza mantığı da dünyadakine benzemez, dünyadaki suçların caydırıcılığını sağlamaya yönelik müeyyidelere benzer uygulamalara öte dünyada gidilmez (Mutahharî, 2005:235).

Amellerin dünyevî karşılıkları meselesi somut örnekler üzerinden izah edilebilir. Alkol kullanımının hem fiziksel, hem ruhsal hem de toplumsal sonuçlarının olduğu tıbben de sabittir. Bunlar pozitif hukukun tertip ettiği cezalar değil de günahın bedelidir. Bazı amellerin daha bu dünyadayken karşılığı olabiliyor. Bu durum ilahî müdahalelerin bir neticesidir. Fakat her ne kadar böyle olsa da tam, kusursuz hesap işi diğer dünyadadır. Ahiret âleminde yüzde yüz, noksansız hesap sorulur/karşılık verilir; ama bu âlem amel âlemi değildir. Dünyadaki bela ve musibetlerin ille de insanların veya toplumların amellerinin sonucu olduğunu düşünmek doğru değildir. Fakat yine de ahiret öncesi süreçte mükâfat ve cezalarla eylemlerin karşılanmadığı fikri ileri sürülemez (Mutahharî, 2005:236,237,238).

Ahiretteki karşılıklar insanın önceden hazırladıklarının sonucudur. Bu sonuçlar onun amellerinin aslında somutluk kazanmış halleridir. Yani uhreviyattaki cezalar veya mükâfatlar bu dünyadaki günah ve sevapların kaçınılmaz sonuçları olduğundan şüphe yoktur (Mutahharî, 2005:239,241).

Suç ile ceza arasında bir uyumsuzluğun, dengesizliğin, uygunsuzluğun, orantısızlığın asimetrinin olmaması çok önemlidir. Bu kısmı hiç dikkate almayan veya dinin bu konudaki hikmetli tavrından bihaber olan Bernard Russell haliyle sorularından da anlaşılacağı üzere problemin üstesinden gelebilecek püf noktayı yakalama basiretini göstermekten uzaktır. Şayet perspektifinde, anlamı keşfetme noktasında isabet etmiş olsaydı “nasıl olur da Tanrının varlığından söz edilir ve bu tanrı küçük cürümlere karşı insana çok ağır bedeller ödetir?” demezdi. Bu, onun fâni olan dünya hayatı ile bakî olan âlemdeki uhrevî cezalar arasındaki herhangi bir uzlaşmaya dayalı bir irtibatın mümkün olamayacağını idrak edememesinin göstergesidir. Russell tevhid temelli ve eksenli İslâmî dünya görüşünün muhtevasına o kadar yabancıdır ki Kur’an mektebinin gerçek talebelerinin, üstadlarının, ariflerinin, hâkimlerinin yakaladığı yüksek felsefî, hikemî, irfanî, estetik haz karşısında bir ilkokul talebesi bile değildir (Mutahharî, 2005:246,247).

Russell'ın konuya yaklaşımı, meseleyi irdeleme ve değerlendirme şekli Hristiyanlık teolojisi üzerinden olup- ki *Neden Hristiyan Değilim* adıyla bilinen bir eseri de mevcuttur- ulaştığı sonuçları; diğer Batılı mütefekkirler gibi genelleştirme tarzından kaynaklanmaktadır. Yani doğal olarak bir kadavra muamelesine tabi tuttuğu Hristiyanlık deneyimi üzerinden diğer dinlere sığıyor ve dolayısıyla aynı çözümlenmeleri ve neticeleri hâsıl ediliyor. Bu metodoloji kendi içinde/evreninde doğru olmamakla beraber anlaşılırdır.

SONUÇ

İnsanoğlunun en iptidâî veya kadim zamanlarından itibaren başlayan problemlerin tarihi, onların kavramsallaştırma sistematik ve metodik irdelenme tarihlerinden de doğal olarak daha eskidir. Bu kronolojik ardışıklık varlığın veya varoluşun tabiatı gereği olduğu gibi, süreçle beraber insanlığın farklı kulvarlarla seyreden pratik yaşam dinamiklerinin de bir hâsilasıdır. Buradan hareketle de avam ile havas ayırt etmeden herhangi bir vesileyle de olsa insan zihnini meşgul etmiş, uğraştırmış, ye'se düşürmüş sayısız meselelerden bahsetmek mümkündür. Bunlar aynı zamanda esasları ve usulleri belirlenmiş çeşitli okullar tarafından da gündeme alınmıştır.

Bu çalışma boyunca soruşturmaya çalıştığımız teodise ve kötülük problemi gerek İslam düşünce geleneğinde gerekse de Batı düşüncesi geleneğinde meselenin ilgililerince veya ehline çokça irdelenmiştir. Bilhassa yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren bunalımların, karamsarlıkların, çözümsüzlüklerin artmasıyla beraber söz konusu sorun da kendisini iyice dayatır olmuştur. Buhranlar döneminde görünürlüğü ivme kazansa da sorunun sistematik, metodik, tematik olarak çözümlenmesi ve çözüme kavuşturulmaya çalışılması çok daha eskiye dayanır.

İslâm'ın klasik çağı olarak da dönemselleştirilen zaman aralığında teodise ve kötülük problemi; ama özellikle de teodise (adl-i ilâhî) hem felsefe hem de kelâm ekollerinin mesaisinde olmuştur. İslâm felsefesinin önemli okullarından Meşşâîliğin iki önemli müntesibi Fârâbî ve İbn Sînâ'nın mesaî harcadıkları konular arasındadır. Elbette ki *düşüncenin okullaşması* kolay değildir. Bu sadece İslâm düşüncesi geleneğine hasredilemez. Batı'da da her zaman çok güçlü okullar/ekoller vücuda getirilmiştir. Bununla da sınırlı kalınmayıp, A. Toynbee'nin İbn Haldun için söylediği, “kendi semasının biricik yıldızları”nı da çıkartmıştır.

İslâm filozoflarının konuyu ele alış şekliyle mütekellimin konuyu irdeleme tarzı birbirinden farklılıklar arz etmektedir. Aslında üst perdeden *Burhan* ile *Beyan* ayrışması üzerinden bu mevzuyu okumak mümkün olabilir.

Teodise ve o cihetten kötülük meselesini Murtaza Mutahharî örneği üzerinden çözümlenmeye, soruşturmaya çabaladığımız bu çalışmada da görüleceği gibi konu - böyle bir iddia taşımaya da - nihayete erdirilememiş; bilakis tüm tartışmalarıyla, polemikleriyle, kafa karışıklıklarıyla, güçlü sorularıyla varlığını sürdürmüştür. Fakat meselenin bu kısmını belki de madalyonun bir yüzü olarak görmek gerekir; çünkü aksi takdirde (mevzu çoğu yönleriyle sonuçsuz kalmışsa da; yani kendisini dayatmaya devam ediyorsa da) yapıcı, inşa edici imkânlar dâhilinde sorun çözücü bir müktesebat yekûnuna haksızlık, insafsızlık olur. Dolayısıyla problemin bu boyutuna mutlakiyetçi/topyekûncu bir algı ile yaklaşmamakta fayda vardır.

Mutahharî adl-î ilâhî meselesini aynı isimle kaleme aldığı eserinde çok sayıda ilgili ana ve alt başlık altında enine boyuna irdelemektedir. Onun bu noktadaki zihinsel duruşu, perspektifi, zihninin işleyiş biçimi, kavramları kullanışı, dilinin mantığı, sorunu tespiti, teşhisi ve çözüm önerileri üzerinde durmak gerekmektedir. O her şeyden önce insanın nereden buralara geldiğinin, nerde; yani zamanın hangi aralığında yaşadığının ve nereye yöneldiğinin farkındadır. Çağ buhranlar, bunalımlar, karamsarlıklar çağıdır. Yeni bir şey olmamakla birlikte *sorun çağı* kartopu gibi yuvarlanıp büyüyerek çığlaşmanın izdüşümüdür. Bilhassa 20. yüzyılda meydana gelen iki önemli kırılma (1929 Dünya Ekonomik Bunalımı ki bu kapitalizmin/Liberalizmin çözümlüşünün habercisidir ve iki büyük savaş) bunalımları daha da arttırmıştır. Bu iki kriz ve kritik eşik Batı'nın *ilerleme miti*inin çöküşünü haber vermekle sınırlı kalmamış aynı zamanda tarihte eşi benzeri görülmemiş epistemolojik bir kırılmayı da beraberinde getirmiştir. Modern bilginin muhtevastaki bu çöküş (Arslan, 2013:11) yepyeni bir döneme; postmodern döneme geçişin de habercisidir. Elbette bunalımların, krizlerin, kaosların da imlediği umud va'ddeden taraflarını görmezden gelmemeli. Fecr gecenin zifiri karanlığının rahminden sökün eder. Toprağa atılan buğday tanesinin başak verebilmesi için çürümesi gerekir. Yüz binlerce yıldız sönmeden şafak sökmez. Tüm bu ve buna benzer hadiseler bir yasa muvacehesinde cereyan etmektedir. Dolayısıyla bunalımlarla gelen kafa karışıklıklarının doğurduğu sorulardan rahatsız olmamalı, korkmamalı, onları görmezden gelmemeli. Bilakis bu hakikatin bilgisine talip olanların göze almaları gereken çetin bir uğraktır. Fırtına sonrası durgunluk ile bir su

göletinin durgunluğu asla aynı değildir. “Dinsizlik boşluğundan geçmiş, şüphe tandırında pişmiş, hakikatin kokusunu kendi almış bir iman”ın yolu nerden ve nasıl geçebilirdi ki? Şüphe hep şüphede bırakırsa, aracı amaç haline getirdiğinden iyi bir şey olamaz. Hakikat arayışının bu uğrak yerinde bitirilmemesi icab eder. Burada durmayan şüphe ve bundan sadır olan huzursuzluk; şüphesiz, meraksız, hayretsiz, hayransız, devransız, seyransız bir huzurdan, sükûnet halinden daha iyidir. Çünkü bu tarz “şüpheler, acılar, sıkıntılar yeni bir doğumun heyecan ve sancılarının buhranlarıdır.”

Adl-î ilâhî ve o cihetten şer problemi-ki bu problem felsefenin en önemli problemidir-Mutahharî tarafından titiz bir çalışmayla hazırlanmıştır. Ona göre konunun hiçbir başlığı üzerinde rastgele durulmamıştır, tamamen pratik ihtiyaçlar baz alınarak çözümlenmeye ve çözüme kavuşturulmaya çalışılmıştır. O bunu yaparken insanlardan gelen soruları dikkate alarak yapmıştır. Acil çözüm bekleyen konuları işleyen eserlerin neredeyse bulunmadığını; ama ihtiyaçlara taalluk etmeyen, yazarların kendi zevk ve anlayışlarına göre eserlerini kaleme aldıkları tespitinde bulunmuştur. Maksadı hâsıl edecek eserlerin, yazar ile okur işbirliğiyle ancak mümkün olabileceğini ve bunu da önerdiğini hatırlatmaktadır. Naklî konular ayet, hadis ve Ehl-i Beyt imamlarının sözlerinden oluşmakta; aklî konular ise iki yöntemle irdelenmektedir. Bu yöntemler de ona göre kelâmî ve felsefidir. Felsefî olanı hakimane ya da burhanîdir. O adl-î ilâhî ve o şemsiye altında şer konusunu felsefî yöntemle çözümlenmeye çalıştığını, kelâmî yöntemi doğru bulmadığını; fakat zaman zaman ehl-i hadisin, kelâmın, sezgiselliğin yöntemlerine de değindiğine işaret etmektedir. Ona göre en sahici, muteber yöntem felsefî ya da hikmet yöntemidir. Kelâmî usûl ikna ve hitabîdir.

Adl-i ilâhî konusunda öne çıkan kavramlar tevhid, adalet, hikmet, cebr, özgürlük (ihtiyar), kaza, kader, şer (kötülük), teodise v.s.dir. İlâhî adalet meselesinin zorunlu kıldığı bu kavramlara özet de olsa değinide bulunmak gerekmektedir. Tevhid, Mu'tezilenin beş ilkesinden biri olup salt akidevî bir prensip olmayıp, onun da ötesinde; ama onun üzerinden yükselen, o temelli kozmik, metafizik, toplumsal, ahlâkî, ailevî, pedagojik, biyolojik, siyasal bir izdüşümdür. Her şeyi belirleyen ama aynîleştirmeksizin birleyen, bütünleyen epistemolojik, ontolojik, kozmolojik bir

verili hakikat ilkesidir. Bu verili hakikat ilkesi gereğince birbirinden bağımsız ontolojik gerçeklikler yoktur. Madde ile mana, ruh ile beden, dünya ile ahiret, şehadet ile gayb birbirinden kopuk ilgisiz gerçeklikler olmayıp aksine bağlantılıdır. Tersinden bir okuma dualizmi, deizmi, panteizmi çağırır ki bunlar da tevhid öğretisiyle uyumsuz yaklaşımlardır. Netice itibarıyla tevhidî olmayan her öğreti planı, şeması, dünya görüşü şirki andırır. Bir diğer önemli kavram adalettir. Bu da Mu'tezilenin beş esasından biri olmakla beraber tüm İslâm feylesoflarının, mütekellimin, sufi ustalarının ariflerin dikkatinden kaçmayan düşünce kurucu önemli kavramlardandır. Bu kavramın muhtevasının önemi dünya ile ahiret, ilahî ve beşerinde karşılığının kapsamlılığından anlaşılabilir. Tevhidle aynı manaya işaret eden adalet bir şeyin yerli yerinde olması demektir. Nasıl ki tevhidin karşıtı şirk ise adaletin de karşıtı zulümdür. Zulmün tanımını bizi adaletin *neliğine* götürebilir: Zulüm yerinden etmektir. Bundan dolayı zulümlerin en büyüğünün şirk olduğunda ittifak vardır. Adalet, eşitlik ile karıştırılmamalıdır. Din eşitlik temelinde değil, adalet temelinde bir hakikati işaretliyor. Eşitlik niceliksel, adalet niteliksel bir durumdur. Herkese hakkının verilmesi şeklinde anlaşılması gereken adalet açısından eşitlik pratikleri, zulme dönüşme riskleri içerimleyebilir. Adalette hiyerarşi kaçınılmazdır. Eşitlik tüm hiyerarşik yapılara itiraz eder. Bilen ile bilmeyeni aynileştirmek olarak düşünülebilir. “Mesela bir hocanın sınıftaki herkese aynı notu vermesi eşitliktir” ama bu durum bazı talebelere haksızlık olarak anlaşılabilir. “Adalet terazisinin hem bu dünyada hem de öte dünyada kurulması” gerektiği talebi dinin özü gereğidir. Çünkü “bu dünyada işe yaramayan din diğer dünyada da işe yaramaz”. Bu teraziyi bu dünyada da kurmak lazım. Kozmik sferde olduğu gibi, ekosistemde olduğu gibi, toplumsal gerçeklik alanında olduğu gibi öte dünyada da bir hiyerarşi söz konusu olup adaleti akıllara getirmektedir. Cennet ve cehennem atmosferinde ya adilane bir durum olduğu için hiyerarşi vardır ya da her birinde kendi konsepti içerisinde hiyerarşi veya kategorikleşme olduğundan adaletten bahsedilmektedir. Ne şekilde olursa olsun kendi bütünsellikleri içinde her birinde adaletin tecelli ettiği kesindir. Cennet içinde cennetin olması (ki Allah “cennetim” diyor) ve cehennemdeki meratibe bunun göstergesidir.

Hikmet kavramı da adalet ve tevhid kavramlarının anlamıyla örtüşmektedir. En genel anlamda “nazarî ve amelî olarak isabet etmektedir”. Hikmetin zıddı

cehalettir. Bilinen şekliyle bilgisizlik değildir. Hikmet hidayet ilmidir. Cehalet dalalet ilmidir ve dolayısıyla şirk, zulüm kutbunda yer alır. Batı dillerindeki genel karşılığı theosophia olan bu özel ilim tevhit ve adaletle aynı safta yer alıp kitap gibi verilir. Bu aynı zamanda en üst düzeyden ma'rifetullahtır. Hikmetin ve adaletin verili ilkesi olan tevhid her şeye mührünü basan bir ilke olarak; başka hiç bir öğretide, dünya görüşünde, tabiat anlayışında evren tasavvurunda bulunmayan bir özgünlük, orijinallik, kalıcılık, sahicilik içerimler. Doğrusu bu tüm insanlık ama bilhassa bu hakikat müntesiplerince elde bulunan büyük bir imkândır. Bu imkândan gerek teorik gerek pratik açıdan faydalanıldığında nelerin hâsıl edilebileceğine tarihsel tecrübe şahittir. Bilhassa İslâm düşünce geleneğinin birer sacayağı olan gelenek kurucu/inşâ edici okullar ve bunlara mensup gerek filozof (Hâkim) gerek mütekellim gerek arif ve gerekse de başkaları eliyle sözü edilen vebî ilkenin kesb ile de nerelere kadir olduğunu görmek için biraz özel çaba sarf etmek yeterlidir.

Bir diğer kavramımız *cebr*dir. Zorunluluk veya belirlenimcilik olarak da Türkçe'ye çevrilen determinizm hem Batı'da hem de İslâm dünyasında çok tartışılmıştır. Determinizm *Terminos* tanrısından türetilmiş olup o da sınır tanrısı demektir. Determinizmdeki neden-sonuç ilişkisi sarmalında görülmesi mümkün olan sınırlılık Arapça'da mantık dilinde *terimin had* demek olduğunu da akıllara getirmektedir. Her halükarda bir sınır durumu söz konusudur. Neden ile sonuç arasında bir ilişkinin kurulması lazım geldiği determinizm (ister sert ister ılımlı olsun) veya cebr ya da ihtiyar meselesi, üstesinden gelinmesi (bilhassa Batı için söz konusu bu) zor bir meseledir. Buna rağmen yine de Adl ilkesinin diğer nosyonları gibi bu konuda da en sahici, çözüm üretici, ufuk açıcı anlayışlar Mutahharî'ye göre İslâmî hikmeti referans alan burhan ehli feylesoflardan gelmektedir. Cebriyye ve Kaderiyye tartışması farklı versiyonlarıyla çeşitli okullar üzerinden tecessüm edip varlığını klasik gelenekte olduğu gibi günümüzde de devam ettirmektedir. Bir diğer önemli kavram şer ya da kötülüktür. Bu konuya da düşünce ve inanç ekolleri farklı farklı yaklaşmışlardır. Adl-i ilâhî'nin çağrıştırdığı en önemli problemdir. Şerlerin mahiyeti ve konumu ile ilgili özgün, kısıktıcı izahat İslam hâkimlerinin izahatı olarak kabul edilir. Bunlar başta İbn Sînâ olmak üzere şerlerin arizî olduğunu kendinden bir gerçeklik olmadığını, ademî/nisbî olduğunu ifade ederler. Mutahharî'nin konu ile ilgili yaklaşımı üstadı Tabatabaî üzerinden aslında İbn

Sînâ'nın yaklaşımının ifadesidir. Bu husus gayet doğal ve anlaşılırdır. Çünkü Mutahharî yıllarca Tabatabaî'den *Şifa* dersleri almıştır. Tabatabaî hem İslâmî ilimlere hem beşerî/Batılı ilimlere vukufiyeti ile tanınır. S. Hüseyin Nasr'ın ifadesiyle yirminci yüzyılın en önemli feylesoflarından Tabatabaî geniş ve derin bir İslâm düşünce geleneği müktesebatı ve bakiyesi üzerine oturmaktadır. Kendisinden önce çok fazla tartışılmış, irdelenmiş olan söz konusu kötülük/şer problemini *el-Mizan* adlı tefsirinin beşinci cildinde aklî ve naklî yöntemlerle işleyip gündeme getirmektedir. Bu konuda ileri sürdüğü fikirler esasında İbn Sînâ'nın *Metafizikte* yer alan *İnayet ve İlâhî Takdire Kötülüğün Nasıl Girdiğinin Açıklanması* bölümünde söylenenlerden farklı değildir. İbn Sînâ burada kötülüğün türlerinden yani neyin kötü olup olamayacağından somut örnekler ışığında gerekçeleriyle bahseder. Kötülüğün kaynağı meselesinde O, tamamının ay-altı âlemde meydana geldiğini düşündüğü kötülüklerin iki kaynağının olduğunu ileri sürer: Maddenin kendi yapısından ve dışardan bir sebeple hâsıl olan kötülük. Kötülüğün olmadığı bir âlem düşünülemez. İyiliğin varlığı, kötülüğün meydana gelmesine bağlıdır. Bir şeyin kemalindeki nakısa veya olması gerekip de olmaması kötülüktür. Varlıklar iyi olduğu halde onlardaki şer durumlar da iki nedendir: Yokluğu kabul eden maddi sebep ve fail sebep. Her zaman meydana gelmeyen şerler yüzünden her zaman meydana gelen iyilikleri terk etmek ilâhî hikmetle uyuzmaz. Ezcümle Ona göre kötülüğün olmadığı bir varlık tabiatı yoktur, tamamının kötü olduğu veya iyilikle kötülüğün müsavi olduğu bir varlık türü de yoktur. Netice itibariyle ulaşılan sonuç aynı, yöntemler de küçük ayrıntılar hariç yine aynıdır. İbn Sînâ'da Burhan yöntemi doğal olarak daha fonksiyondur. Benzer yaklaşım nur-zulmet diyalektiğinde de görülmektedir. Kısacası ister Meşşâî olsun ister İşrakî olsun İslâm düşünce geleneğinin bu iki güçlü damarının hasılası olarak da okunabilme imkânını ele verecek Mutahharî'nin *Adl-i İlâhî*'de çokça çözümlenmeye çalıştığı, tartıştığı ve sonuca götürmeye çabaladığı Şer problemi kendisinin de ifadesi ile önceki hekimlerin yöntemiyle irdelenmiştir. Özetle kötülük arızî, âdemî olup bağımsız bir gerçekliğe haiz değildir. O, iyiliğin bulunmaması hali olarak anlaşılmıştır. Nasıl ki karanlığın bir gerçeği yoksa o, aydınlığın, ışığın olmaması durumu ise veya zulüm adaletin yokluğu ise kötülük de iyiliğin var olmamasıdır. Var olamama durumu olan kötülüğün mantıken bir varlığının olmaması icap eder. Dolayısıyla mahlûkat olmadığı için bir gerçekliği

yoktur. Peki, kötülüğün bu şekilde anlaşılması yine de kötü olarak bilinen şeylerin var olmadığını gösterir mi? Bazı kötülükler var ve bunlar inkâr edilemez. O halde var olan bu şerhlerin kaynağı nedir? İbn Sînâ kötülüğün kaynağı olarak Tanrı'yı görmez. Ona sebebiyet veren başka amillerin olduğundan bahseder. Doğrusu söz konusu risale, kötülük gibi zor çetrefilli, akıllara ziyan bir problemin çözümüne katkı sunsa da ilgili tüm soruları karşılamaya yetmemektedir. Getirdiği deliller burhan türünden deliller olup meseleyi kökten halletmeye yetmemektedir. Her şeyden önce birkaç sayfalık bir risalenin çapına sığacak bir mesele olmayıp çoklu usüllerle (belki burhanla birlikte, beyan ve irfan ki tezin en zayıf kısmının felsefe ve kelamla birlikte irfanın özgün bir başlık olarak yer almaması olarak düşünülebilir) konunun ele alınması birkaç adım daha attırabilir.

Kötülüklerin ayrı gerçekliklerinin olmaması düşüncesinin hem avantajları hemde dezavantajları vardır. Yani böyle bir yaklaşımın gücü ile güçsüzlüğü iç içedir. Gücü; tevhid ilkesini Mevlânâ'nın Pergel metaforunda olduğu gibi pergelin sabit ayağı formülasyonu olarak kabul etmek anlamına gelir. Böyle olunca her şey anlam kazanmış oluyor. Dolayısıyla artık hiçbir ikilikten bahsetmeye imkân kalmadığı için tek bir yaratıcı olmuş oluyor. Kötülükleri de, Tanrı'nın yarattığı kabul edilirse yine bir tek Tanrı kabul edilmiş oluyor; ama sorun bitmiyor. Sorun nedir? Sorun Tanrı'nın mutlak iyi olmasıyla kötülüklerin bir arada bulunuyor olması sorunudur. Şayet Tanrı sadece iyi olanı yaratıyor kötü olanı yaratmıyorsa o halde kötülüğün kaynağı nedir? İşte İbn Sînâ bu noktaya özellikle yoğunlaşıyor ve ademî/nisbî/yokluk türünden şeyler olduğunu düşünerek müşkül durumun üstesinden gelmeye çalışıyor. Tanrı ister sadece iyinin yaratıcısı isterse de hem iyinin hem de kötünün yaratıcısı olarak kabul edilsin sonuç değişmiyor; çünkü probleme getirilen çözüme ilişkin perspektiflerin açığı kapanmıyor. Bu, probleme ilişkin nihaî çözüm hazinesinin anahtarının gaybette perdeler ardında gaib olan Hakikat indinde olmasını zorunlu kılıyor. Tevhid merkezli adalet gereği Mutahharî örneği üzerinden gerçekleştirmeye çalıştığımız teodise ve kötülük problemi ile ilgili çalışmada ele alınan kavramsal çerçeveye elbette başka kavramları da dâhil etmek mümkündür.

KAYNAKÇA

- Adamson, P., Taylor, R.C. *İslâm Felsefesine Giriş*. (Çev. M. Cüneyt Kaya). İstanbul: Küre Yayınları.
- Albayrak, M. (2001). *Tanrı ve Süreç*. Isparta: Fakülte Kitapevi.
- Ammara, M. (1998). *Mu'tezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*. (Çev. Vahdettin İnce). İstanbul: Ekin Yayınları.
- Arslan, A. (2012). *Sabra Davet Eden Hakikat*. İstanbul: Pınar Yayınları.
- Arslan, A. (2013). *Yeni Bir Anlam Arayışı*. Van: Bilge Adamlar.
- Arslan, A. (2015). "Aile, Müslüman Kadın ve Oryentalist Söylem". *Aile Sempozyumu, 3*.
- Aydın, M. S. (1992). *Din Felsefesi*. Ankara: Selçuk Yayınları
- Bauman, Z. (2007). *Modernite ve Holocaus*. (Çev. Süha Sertabiboğlu). İstanbul: Versus.
- Beckett, S. (2000). *Godot'yu Beklerken*. (Çev. Uğur Ün-Tarık Günersel). İstanbul: Kabalcı.
- Bircan, H. H. (2008). *İslâm Felsefesine Giriş*. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Bircan, H. H. (2009). *İslâm Felsefesi Üzerine*. Van: Bilge Adamlar.
- Bircan, H. H. (2013). *İslâm Felsefesi Tarihine Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları.
- Bulaç, A. (2005). "Adalet Üzerine". *Köprü, 92*.
- Camus, A. (2002). *Sisifos Söyleni*. (Çev. Tahsin Yücel). İstanbul: Can Yayınları.
- Carrel, A. (1990). *İnsan Denen Meçhul*. (Çev. Refik Özdek). İstanbul: Yağmur Yayınları.

- Davies, B. (2011). *Din Felsefesine Giriş*. (Çev. Fatih Taştan). İstanbul: Paradigma Yayınları
- Demir, O. (2015). *Kelâmda Nedensellik*. İstanbul: Klasik Yayınları
- Dinanî, G. İ. (2008). *Akıl Defteri Aşk Ayeti-I*. (Çev. Talip Çetinkaya). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Duralı, Ş. T. (2006). *Sorun Nedir*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Eagleton, T. (2016). *İyimser Olmayan Umut*, (Çev. Emine Ayhan). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Erdem, H. (2011). ‘‘Hikmet ve Hâkim Kavramlarına Kur’anî Yaklaşımlar’’. *Bilge Adamlar*, 27.
- eş-Şerif er-Radî, (2013). *Nehcu’l Belâğa-Hz. Ali’nin Söz, Hutbe ve Hikmetli Sözleri*. (Çev. Kadri Çelik). İstanbul: Kevser.
- Evans, C. S., Manis, R. Z. (2010). *Din Felsefesi-İman Üzerine Rasyonel Düşünme*. (Çev. Ferhat Akdemir). Ankara: Elis Yayınları.
- Farukî, İ. R. (2006). *Tevhid*. (Çev. Dilaver Yardım-Latif Boyacı). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Frankl, V. (1991). *İnsanın Anlam Arayışı*. (Çev. Selçuk Budak). Ankara: Edesos Yayınları.
- Gazzâlî, (2002). *Düşünme, Konuşma ve Söz Üzerine*. (Çev. Ahmet Kamil Cihan). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Griffel, F. (2012). *Gazzâlî’nin Felsefî Kelâmı*. (Çev. İbrahim Halil Üçer, Muhammed Fatih Kılıç). İstanbul: Klasik Yayınları.
- İbn Sînâ. (2014). *Metafizik*. (Çev. Ekrem Demirli. Ömer Türker). İstanbul: Litera Yayınları.

- Kadı Abdulcebbar. (2013). *Şerhu'l-Usûli'l Hamse I, II*. (Çev. İlyas Çelebi). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- Kadı Abdulcebbar. (2015). *Nedensellik Kitabı*. (Çev. Osman Demir). İstanbul: Klasik Yayınları.
- Karlığa, B. (2004). *İslâm Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*. İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Kılıç, S. (2012). *İbn Miskeveyh ve Ezelî Hikmet*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Kutluer, İ. (2002). *İbn Sinâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*. İstanbul: İz Yayınları.
- Lindbom, T. (1997). *Başaklar ve Ayrık Otları*. (Çev. Ömer Budak). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Maalouf, A. (2009). *Çivisi Çıkmış Dünya*. (Çev. Orçun Türkay). İstanbul: YKY.
- Manafov, R. (2007). *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*. İstanbul: İz Yayınları.
- Mutahharî, M. (1975). *Adl-i İlâhî*. Tehran: Neşr-ı Sedrâ.
- Mutahharî, M. (1981). *Tevhidî Dünya Görüşü*. (Çev. Yok) İstanbul: Pınar Yayınları.
- Mutahharî, M. (1997). *Hafız'da İrfan*. (Çev. Nihal Çankaya). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Mutahharî, M. (1997). *Tarih ve Toplum*. (Çev. Arif İrfanoğlu). Tahran: Yayınevi Yok.
- Mutahharî, M. (2000). *İslâm ve Değişim*. (Çev. Burhaneddin Dağ). Ankara: Fecr Yayınları.
- Mutahharî, M. (2005). *Adl-i İlâhî*. (Çev. Hüseyin Hatemi). İstanbul: Kevser Yayınları.

- Mutahharî, M. (2007). *Ehl-i Beyt İmamlarının Siyasî Tutumları*. (Çev. Cafer Bendiderya). İstanbul: Kevser Yayınları.
- Mutahharî, M. (2008). *İmam Hüseyin ve Kerbela-3*. (Çev. Hasan Kanaatlı). İstanbul: Kevser Yayınları.
- Mutahharî, M. (2016). *İnsan Düşüncesinde Allah*. (Çev. Sedat Baran). İstanbul: Önsöz Yayınları.
- Mutahharî, M. (2016). *İnsan Hayatında Allah*. (Çev. Sedat Baran). İstanbul: Önsöz Yayınları.
- Mutahharî, M. (2016). *İnsan ve Kader*. (Çev. Muaz Pazarbaşı). İstanbul: Önsöz Yayınları.
- Mutahharî, M. (2016). *Ruhun Tahareti*. (Çev. Cevher Caduk). İstanbul: Önsöz Yayınları.
- Muttaharî, M. (1989). *İnsan ve Kader*. (Çev. Fatma Bostan). İstanbul: Akademi Yayınları.
- Muttaharî, M. (2006). *Materyalizme Eğilim Nedenleri*. (Çev. Yok). İstanbul: Çıra Yayınları.
- Nasr, S. H. (2009). *Molla Sadra ve İlâhî Hikmet*. (Çev. Mustafa Armağan). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Neiman, S. (2006). *Modern Düşüncede Kötülük*. (Çev. Ayhan Sargüney). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Nietzsche, F. (2007). *Böyle Buyurdu Zerdüşt*. (Çev. Ahmet Cemal). İstanbul: Kabcacı Yayınevi.
- Ormsby, E. L. (2001). *İslâm Düşüncesinde "İlâhî Adalet" Sorunu (Teodise)*. (Çev. Metin Özdemir). Ankara: Kitabiyat.
- Öner, N. (2005). *İnsan Hürriyeti*. Ankara: Vadi Yayınları.

- Özdemir, M. (2001). *İslâm Düşüncesinde Kötülük Problemi*. İstanbul: Furkan Yayınları.
- Özel, İ. (2008). *Üç Mesele*. İstanbul: Şule Yayınları.
- Peterson, M. v.d. (2006). *Akıl ve İnanç -Din Felsefesine Giriş-*. (Çev. Rahim Acar). İstanbul: Küre Yayınları.
- Politzer, G. (1994). *Felsefenin Temel İlkeleri*, (Çev. Muzaffer Erdost). Ankara: Sol Yayınları.
- Qutas, D. (2004). *İbn Sinâ'nın Mirası*. (Çev. ve Der. M. Cüneyt Kaya). İstanbul: Klasik Yayınları.
- Rûmî, M. C. (1967). *Mesnevî, Cild-ı Evvel*. (Ed. Kâzım Bergnisî). Tehran: Neşr-i Fikrûz.
- Rûmî, M. C. (1973). *Mesnevî, Cilt-I*. (Çev. ve Şerh. Abdülbaki Gölpınarlı). İstanbul: MEB.
- Russell, B. (Tarih yok). *Neden Hıristiyan Değilim*. (Çev. Emre Özkan). İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları.
- Schuon, F. (1998). *İslâm ve Ezelî Hikmet*. (Çev. Şahabeddin Yalçın). İstanbul: İz Yayınları.
- Suruş, A. (1989). *Dinî Düşüncenin Yeniden Kurulması ve Dr. Ali Şeriatî*. (Çev. Sabah Kara). Ankara: Kıyam Yayınları.
- Sühreverdî. (2009). *İşrak Felsefesi*. (Çev. Tahir Uluç). İstanbul: İz Yayınları.
- Şeriatî, A. (2009). *İslâm Nedir? Muhammed Kimdir?*. (Çev. Murat Demirkol). Ankara: Fecr Yayınları.
- Şeriatî, A. (2011). *İslâm Bilim I*. (Çev. Hicabi Kırılancı). Ankara: Fecr Yayınları.
- Şeriatî, A. (2012). *İslâmı Tanıma Metodu*. (Çev. Derya Örs, Hicabi Kırılancı, Murat Demirkol). Ankara: Fecr Yayınları.

- Şeriatî, A. (2013). *Dine Karşı Din*. (Çev. Doğan Özlük). Ankara: Fecr Yayınları.
- Şeriatî, A. (Tarih yok). *İslâm Sosyolojisi*. (Çev. Kenan Sökmen). İstanbul: Bileşik Yayınları
- Tabatabaî, M. H. (2008). *Özün Özü*. (Çev. Talip Çetinkaya, Orhan Düz). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Tabatabaî, M. H. (2009). *Tüm Boyutlarıyla İslâm'da Şia*. (Çev. Kadir Akaras-Abbas Akyüz). İstanbul: Kevser Yayınları.
- Tabatabaî, M. H. (2010). *Tevhid Risaleleri*. (Çev. Kenan Çamurcu). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Tabatabaî, M. H. (2012). *el-Mizan Fi Tefsiru'l Kur'an*. (Çev. Vahdettin İnce). İstanbul: Kevser Yayınları.
- Tan, B. (2000). *Kur'an'da Hikmet Kavramı*. İstanbul: Pınar Yayınları.
- Taylan, N. (2000). *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*. İstanbul: Şehir Yayınları.
- Turan, A. (Tarih Yok). *Tevhid, Adalet ve Nübüvvet I*. İstanbul: Al-i Taha Yayınları.
- Turhan, K. (2003). *Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fülleri*. İstanbul: İfav Yayınları.
- Türkben, Y. (2012). *İbn Sinâ ve Thomas Aquinas'ta Kötülük Problemi*. Ankara: Elis Yayınları.
- Türker, Ö. (2011). "Hikmet ve Yitik Anlam". *Bilge Adamlar*, 27
- Uygur, N. (1962). *Felsefenin Çağrısı*. İstanbul: İstanbul Üniv. Edebiyat Fakültesi. Yayınları.
- Warburton, N. (2017). *Felsefeye Giriş*. (Çev. Mehmet Ata Arslan-Kasım Cankoçak). İstanbul: Alfa Yayınları.

Werner, C. (2000). *Kötülük Problemi*. (Çev. Sedat Umran). İstanbul: Kaknüs Yayınları.

Wisnowsky, R. (2010). *İbn Sinâ Metafiziği*. (Çev. İbrahim Halil Üçer). İstanbul: Klasik Yayınları.

Yalsızuçanlar, S. (2005). “Adaletin Çağrısı”. *Köprü*, 92

Yaran, C. S. (1997). *Kötülük ve Theodise*. Ankara: Vadi Yayınları.

Yasa, M. (2003). *Tanrı ve Kötülük*. Ankara: Elis Yayınları.

Yazır, E. H. (2001). *Hak Dini Kur'an Dili-Kur'an-ı Kerim Meali*. (Haz. ve not. Düccane Cündioğlu). İstanbul: Misyon Yayınları.

Yesribî, S. Y. (2010). *İrfan Felsefesi*. (Çev. Kenan Çamurcu). İstanbul: İnsan Yayınları.

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Soyadı, Adı : KARAÇ, Tahir

Uyruğu : T.C

Doğum Tarihi ve Yeri: 01.14.1967 - Gevaş

Telefon : 0505 400 30 30

Eğitim : Üniversite mezunu

Mezuniyet Tarihi : Haziran 1997

Lisans : İnönü Üniversitesi Fen Edebiyat Fak. Sosyoloji

İş Deneyimi : 22 Yıl. Yer: Van. Görev: Öğretmen

Yayımlar :Kitap (Çöl Yazıları)



VAN YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

LİSANSÜSTÜ TEZ ORJİNALLİK RAPORU

23/07/2019

Tez Başlığı / Konusu:

MURTAZA MUTAHHARÎ'DE İLÂHÎ ADALET

Yukarıda başlığı/konusu belirlenen tez çalışmamın Kapak sayfası, Giriş, Ana bölümler ve Sonuç bölümlerinden oluşan toplam 89 sayfalık kısmına ilişkin, 23/07/2019 tarihinde şahsım/tez danışmanım tarafından turnitin intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtreleme uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 2 (iki) dir.

Uygulanan Filtreler Aşağıda Verilmiştir:

- Kabul ve onay sayfası hariç,
- Teşekkür hariç,
- İçindekiler hariç,
- Simge ve kısaltmalar hariç,
- Gereç ve yöntemler hariç,
- Kaynakça hariç,
- Alıntılar hariç,
- Tezden çıkan yayınlar hariç,
- 7 kelimededen daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç (Limit match size to 7 words)

Yüzüncü Yıl Üniversitesi Lisansüstü Tez Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılmasına İlişkin Yönergeyi İnceledim ve bu yönergede belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içemediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini bilgilerinize arz ederim.

04/09/2019

Tahir KARAC
İmza

Adı Soyadı : Tahir KARAC

Öğrenci No : 10921410035

Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri

Programı : İslam Felsefesi

Statüsü : Y. Lisans Doktora

DANIŞMAN
Dr. Öğrt. Üyesi Hakan HEMŞİNLİ

04/09/2019

H.Hemşinli

ENSTİTÜ ONAYI
UYGUNDUR

...../...../2019

Doç. Dr. Bekir KOÇLAR
Enstitü Müdürü

B. Koçlar