

148382

T.C.

SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

İSLAM İNANCINDA İLAHİ ADALET KAVRAMI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Cafer ATEŞ

Enstitü Ana Bilim Dalı: TEMEL İSLAMİ BİLİMLER

Enstitü Bilim Dalı: KELAM

- 148382 -

Danışman:

Prof. Dr. Hüdaverdi ADAM

EYLÜL-2004

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

İSLAM İNANCINDA İLAHİ ADALET KAVRAMI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Cafer ATEŞ

Enstitü Ana Bilim Dalı: TEMEL İSLAMİ BİLİMLERİ

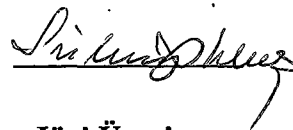
Enstitü Bilim Dalı: KELAM

Bu tez 16/ 09 / 2004 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından oyçokluğu ile kabul edilmiştir.



Jüri Başkanı

Yrd. Doç. Dr.
R. Mustafa BİLİR



Jüri Üyesi

Yrd. Doç. Dr. Süleyman AKKUS



Jüri Üyesi

Yrd. Doç. Dr.
Dr. Faruk KILIÇ

ÖNSÖZ

Yaşanılan çeşitli acılar ve sıkıntılar olsun, onlara sebep olan depremler, seller gibi doğal âfetler veya şiddet ve zulüm gibi insan kaynaklı kötülükler olsun, hemen hemen her insana az ya da çok dokunduğu gibi, onları ister istemez bir takım duygu ve düşüncelere sevk etmektedir. Bir âfet veya zulümle karşılaşan insan bir yandan tıbbi veya hukuki yollarla bundan kurtulmaya çalışırken öte yandan da çoğu kez “neden bu olaylar başıma/başımıza geldi” merkezli zihinsel bir sorgulama, açıklama getirme ve anlam bulma çabası içine girebilmektedir. Yani tüm bunlar bir de Allah inancı açısından değerlendirilmekte ve sorgulanmaktadır.

Evrendeki acılar ve kederler karşısında iyi bir tanrının varolduğundan şüpheye düşen, hatta bu yüzden onun varlığını yadsıyan azımsanamayacak kadar insan vardır. Hatta evrendeki acı ve ıstıraplara dayalı kuşkular ve düşünceler, bireysel kuşku ve inkar düzeyinde kalmamakta, mantıksal ve felsefi açıdan son derece teknik formülasyonlar içinde teizmi eleştirenlerin tartışmasız en önemli kanıtını oluşturmaktadır. İlim, kudret, irade ve iyilik sahibi bir tanrının yarattığı ve idare ettiği, hem vahyi hem de rasyonel teoloji tarafından savunulan bir evrende, kötülüğün yeri ve anlamının ne olduğu sorusu, ta baştan beri inananları ve bütün ilahiyat sistemlerini, her türlü dini inanca karşı çıkanları ve büyük felsefe sistemlerini de meşgul etmiştir. İşte bu yüzden, “adl-î İlahi” konusunda tüm dinler, çeşitli çözüm önerileri ile Allah’ın âdil olduğunu savunmak zorunda kalmışlardır.

Bu amaçla ele aldığımız “İslâm inancında adl-î İlahi meselesi” isimli tezimizde biz, arayış ve bunalım halinde bulunan, teknolojinin ve pozitivizmin esiri durumunda olan modern insana (ister inansın ister inanmasın) İslâmi ve Kur’an’i bir çözüm önerisi sunmayı hedefledik.

Bu çalışmanın ortaya çıkmasında, görüş ve önerileriyle katkıda bulunan değerli hocam. Prof. Dr. Hüdaverdi ADAM’a, kaynaklara ulaşmamda bana yardımcı olan kardeşim Ferhat’a, bu çalışma esnasındaki saygı ve hoşgörüsünden ötürü eşime ve tezimizin yazıya aktarılmasında bana yardımcı olan tüm dostlarıma teşekkürü bir borç bilirim.

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR.....	IV
ÖZET.....	V
SUMMARY	VI
GİRİŞ	1
1. ADL-İ İLAHİ	4
1.1. Adâlet'in Kelime Anlamları	4
1.2. Kur'an ve Hadiste Adâlet'in Tanımı	5
1.3. Kavram Olarak Adl-i İlahi	6
1.4. Adl-î İlahi ve Hikmet İlişkisi	8
1.5. Adl-î İlahi ve Ahlak İlişkisi	9
1.6. Adl-î İlahinin Sorun Olarak Tartışılması	10
2. ADL-İ İLAHİ SORUNUNUN YOL AÇTIĞI İTİKÂDİ SAPMALAR VE TOPLUMUMUZUN TANRI TASAVVURU	13
2.1. Ateizm	13
2.1.1. Kötülük Olgusu	14
2.1.2. Ateizm ve kötülük İlişkisi	15
2.2. Satanizm	19
2.2.1. Satanizmin Tanımı	19
2.2.2. Şeytanın Tanımı	20
2.2.3. Satanizm Problemi	20
2.2.4. Satanizm ve Döalist (İkicilik) Anlayış	21
2.2.5. Satanizmin Şeytan ve Tanrı Anlayışı	23
2.2.6. İslâm'da ve Kur'an'da Şeytan	24

2.3. Toplumumuzun Tanrı Tasavvuru	25
2.3.1. Tecrübe Yoluyla Oluşan Allah Tasavvuru Hakkındaki Deyimler	26
2.3.2. Kelâm'ın Oluşturduğu, Allah Tasavvuru Hakkındaki deyimler	28

3. İSLÂM KELÂMINİN ADL-İ İLAHİ VE ONUN ETRAFINDA TARTIŞILAN

KONULARA BAKIŞI	32
3.1. Genel Anlamda Kelam Mezheplerine Göre "Adl-i İlahi"	32
3.1.1. Mutezileye Göre Adl-î İlahi	33
3.1.2. Eş'âriyye'ye Göre Adl-î İlahi	34
3.1.3. Maturidi'ye Göre Adl-i İlahi	35
3.2. Adl-i İlahi Etrafında Tartışılan Konular Hakkında Kelam Mezheplerinin Görüşleri	37
3.2.1. Adl-i İlahi Ve Allah'ın Sıfatları	37
3.2.2. Kelam Mezheplerine Göre Kazâ ve Kader	45
3.2.3. Kelam Mezheplerine Göre "Hayr ve Şerr"	47
3.2.4. Kelam Mezheplerine Göre Hayr ve Şerri Allah'ın Dilemesi	51
3.2.5. Kelam Mezheplerine Göre İnsan Fiilleri	55
3.2.6. Kelam Mezheplerine Göre Hidayet ve Dalâlet	57
3.2.7. Kelam Mezheplerine Göre Eceller ve Rızklar	61
3.3. Adl-i İlahi Konusu Ve Gazâli	63
3.4. Değerlendirme	67

4. ADL-İ İLAHİ PROBLEMİNİN ÇÖZÜMÜ NOKTASINDA TANRI

TASAVVURUMUZ	70
4.1. Allah Tasavvurunun Dini Yaşamdaki Önemi	70
4.2. Kur'an Allah'tan Bahsederken Nasıl Bir Dil Kullanıyor?	72

4.3. Kur'an'da Allah - İnsan İlişkisi	76
4.3.1. Allah'ın Fiillerinde Gâyelik	80
4.3.2. Allah'ın Fiillerinde Ahlaklılık	80
4.3.3. Allah'ın Fiillerinde Bilinebilirlik	82
4.4. Değerlendirme	83
5. KÖTÜLÜK PROBLEMİNİN KUR'AN'A GÖRE ÇÖZÜMÜ	85
5.1. Kötülük Probleminin Çözümü İçin İleri Sürülen Görüşler	85
5.2. Kötülük Problemine Kur'an'ın Bakışı	87
5.2.1. İmtihân ve Eğitim	87
5.2.2. Cüz'i İradenin Hatalı Kullanılması	91
5.2.3. Disiplin ve Ceza	93
5.2.4. Gerçek Adâlet Yurdu Olarak Ahiret	94
SONUÇ	96
KAYNAKÇA	100
ÖZGEÇMİŞ	105

KISALTMALAR

a.g.e.	: adı geçen eser
a.g.m.	: adı geçen makale
A.Ü.İ.F.	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Ank.	: Ankara
bk.	: bakınız
C.	: cilt
çev.	: çeviren
haz.	: hazırlayan
h.	: hicri
DİA	: Diyanet İslam Ansiklopedisi
İ.İ.F.	: İzmir İlahiyat Fakültesi
İst.	: İstanbul
m.	: miladi
s.	: sayfa
S.	: Sayı
T.D.V.	: Türkiye Diyanet Vakfı
T.D.K.	: Türk Dil Kurumu
terc.	: tercüme eden
trz.	: tarihsiz
vb.	: ve benzeri
vs.	: vesaire

ÖZET

Anahtar kelimeler: Adalet, kötülük, Tanrı, zulüm, iyilik, Ateizm, Satanizm

Hayatında, az veya çok umduğu gibi olmayan ve istediği gibi gitmeyen olaylar ve olgularla ve hatta zaman zaman kendi başına gelen bir hadise karşısında duygu ve düşüncelerini – bu bir adâletsizlik, bir zulm gibi- kavramlarla ifade etmek durumunda kalmayan bir insan herhalde çok azdır.

Bir afet veya zulümle karşılaşan insan, bir yandan tıbbî veya hukukî yollarla bundan kurtulmaya çalışırken öte yandan da çoğu kez “neden bu olaylar başıma geldi?” merkezli zihinsel bir sorgulama içerisine girmektedir. Hatta bu sorgulama tanrıya kadar uzanmakta ve teolojik bir boyut kazanmaktadır.

İnanan bir çok kişi, aklına gelen bu tür soruları, kalıcı bir şüpheye yol açmadan çözebilir. Ancak evrendeki acılar ve kederler karşısında iyi bir tanrının var olduğundan şüpheye düşen, hatta bu yüzden onun varlığını yadsıyan azımsanamayacak kadar insan vardır.

Bu sebeple ele aldığımız adl-i ilahi konusu, kapsamı gereği incelenmesi geniş bir konudur. Dolayısı ile biz çalışmamızı tanrı tasavvuruna odakladık. Tanrıya inanan ve inanmayan insanların tanrı tasavvuru ile İslam'ın (Kur'an'ın) tanrı tasavvurunun ne derece örtüştüğünü ortaya koyduk.

Allah Kur'an'da sadece bilen, irade eden, güç-kudret sahibi aşkın bir otorite değil aynı zamanda esirgeyen, bağışlayan, seven, sevindiren, müjdeleyen, adâletle davranan ve hikmetli iş yapandır. Kısaca evren ve beşeriyet ile her an canlı bir münasebet halindedir.

İnsanların tanrıyla olan ilişkileri sadece teorik – düşünsel boyutta kalmamalı, bunun pratik hayata yansımaları teoriden daha önemli olmalıdır. Bu da, Kur'an'ın ifadesiyle “takvâ” ile mümkündür.

SUMMARY

THE CONCEPT OF DIVINE JUSTICE IN ISLAMIC THEOLOGY

Keywords: Justice, Badness, God, Oppression, Goodness, Atheism, Satanism

There are probably few people that has to pronounce his/her feelings and thoughts as terms like “this is injustice, a tyranny” because of the incidents that are happened to himself or herself and incidents and subjects that are not as expected or that are not as they wanted in his or her life.

The person that came face to face with a disaster or tyranny tries to get rid of it by medical ways or ways of law on one hand, he or she starts a period of judgement as “why these incidents happened to me” on the other hand . This judgement reaches to God and gets a theological dimension .

Many people that believe in God could solve these kind of questions without a permanent suspect. However, there are a lot of people that cannot be underestimated, who rejects the existence of Him and suspects if a good God has existed in the face of sorrows and grieves in the universe.

Godly justice that we handled is a wide subject to examine so, we focused our study to God idea. We presented that in what degree the idea of God of the people that believes in God and that do not believe in God and the idea of God of Islam (Koran).

Allah, is not only an authority that knows, resolute, has power, but is also protects, forgives, loves, makes happy, gives good news, behaves with justice and works with divine reason. In short, God is related to universe and human beings.

The relationship of people and God should not stay with theoretical-thought dimension, its reflection to life should be more important. This is possible with “takva” (the most precious of people at the level of God) as stated in Koran.

GİRİŞ

Çalışmanın Konusu

Yaşanılan çeşitli acılar ve sıkıntılar olsun, onlara sebep olan depremler, seller gibi doğal âfetler veya şiddet ve zulüm gibi insan kaynaklı kötülükler olsun, hemen hemen her insana az ya da çok dokunduğu gibi, onları ister istemez bir takım duygu ve düşüncelere de sevk etmektedir.

Bir âfet veya zulümle karşılaşan insan bir yandan tıbbi veya hukuki yollarla bundan kurtulmaya çalışırken öte yandan da çoğu kez “neden bu olaylar başıma/başımıza geldi” merkezli zihinsel bir sorgulama, açıklama getirme ve anlam bulma çabası içine girebilmektedir. Ve en azından çözüm olarak görülen bir cevap alıncaya kadar “acaba neden” diye sormaya devam etmektedir. Örneğin, bir savaş çıkıp binlerce insan öldüğünde, acaba neden savaştılar diye sorulur ve buna neden olan sebepler sıralanır. Aynı şekilde, bir hastalığa karşı da bir çok tıbbi neden sıralanır. Fakat adl-i ilahi açısından düşündüğümüzde bu tür hadiseleri izah etmede zorlanırsınız.

Görüldüğü gibi, acı ve kederle ilgili, gerek doğal gerekse insan kaynaklı olsun tüm bu trajik olayların bir de teolojik veya tanrısal bir boyutu vardır. Yani tüm bunlar bir de Allah inancı açısından değerlendirilmekte ve sorgulanmaktadır.

Konunun Amacı ve Önemi

Yaşanılan veya karşılaşılan sıkıntılar, inanan insanların bile aklına zaman zaman - acaba Rabbim bu dayanılmaz belaya beni neden dâcâr etti? Ya da; - Allah sevgili kullarına karşı işlenen bu zulme acaba neden dur demiyor?” gibi sorular getirebilmektedir. Böyle bir soru bir Müslüman için olduğu kadar, teistik bir tanrı inancına sahip olan öteki dinlerin mensupları içinde söz konusu olabilir. İnanan birçok kişi, aklına gelen bu tür soruları, kalıcı bir şüpheyi yol açacak boyuta ulaşmadan, kendi aklını ve vicdanını tatmin edecek şekilde çözülebilir.

Ancak dinler tarihi ve felsefe tarihi göstermektedir ki bu herkes için böyle olmamaktadır. Evrendeki acılar ve kederler karşısında iyi bir tanrının varolduğundan şüpheye düşen, hatta bu yüzden onun varlığını yadsıyan azımsanamayacak kadar insan vardır. Hatta evrendeki acı ve ıstıraplara dayalı kuşku ve düşünceler, bireysel kuşku ve inkar düzeyinde kalmamakta, mantıksal ve felsefi açıdan son derece teknik formülasyonlar içinde teizmi eleştirenlerin tartışmasız en önemli kanıtını oluşturmaktadır. İlim, kudret, irade ve iyilik sahibi bir tanrının yarattığı ve idare ettiği, hem vahyi hem de rasyonel teoloji tarafından savunulan bir evrende, kötülüğün yeri ve anlamının ne olduğu sorusu, ta baştan beri inananları ve bütün ilahiyat sistemlerini, her türlü dini inanca karşı çıkanları ve büyük felsefe sistemlerini de meşgul etmiştir. İşte bu yüzden, “adl-î ilahi” konusunda tüm dinler, çeşitli çözüm önerileri ile Allah’ın âdil olduğunu savunmak zorunda kalmışlardır.

Bu amaçla ele aldığımız “İslâm inancında adl-î İlâhi meselesi” isimli tezimizde biz, arayış ve bunalım halinde bulunan, teknolojinin ve pozitivizmin esiri durumunda olan modern insana (ister inansın ister inanmasın) İslâmi ve Kur’an’i bir çözüm önerisi sunmayı hedefledik.

Konunun Sınırlılıkları

Adl-i ilahi meselesinin çözüme kavuşturulması için bizce iki yol takip edilebilirdi. Bunlardan birincisi, kainattaki düzen ve intizâmdan yola çıkarak, yani kozmos da ki gâye ve nizâmı esas yaparak çözüme ulaşmak; ikincisi ise; “Allah tasavvurundan” yola çıkıp konuyu açıklığa kavuşturmak şeklinde yapılabilirdi. Fakat bu çözüm önerilerinden birincisi sadece inanan insanı tatmin ederdi ve onun imanını kuvvetlendirirdi. Ama itirazcıyı ve inkarcıyı tam olarak susturamazdı. Çünkü bu çözüm şekli, Allah’ın varlığını delillendirmede düşünürlerce kullanılmış fakat yine de bu delillere yöneltilen eleştirilere son verilememiştir. Bu sebeple biz, bu çözüm yollarından ikincisini tercih ettik. Çünkü, eğer bizler Allah tasavvurumuzu Kur’an ile şekillendirirsek çözüm kendiliğinden ortaya çıkacaktır.

Adl-i ilahi sorunu ve onun alt başlıkları halinde tartışılan konuların (hayır-şer, husn-kubh, insan fiilleri gibi) tamamı “kötülük problemiyle” yakından ilgilidir. Bunun için,

Kur'an'a göre oluşturduğumuz Allah tasavvurundan sonra yine Kur'an'a göre bu soruna da "Kötülük probleminin Kur'an'a göre çözümü" ismiyle bir çözüm önerisi sunduk. Bununla da adl-î ilahi meselesi etrafında tartışılan konuların tamamını bir bütün halinde çözümlenmeyi amaçladık.

Çalışmamızda adl-i ilahi probleminin yol açtığı itikâdi sapmalara örnek olması açısından ateizm ve satanizme yer verdik. Fakat tezimizin amacı bu tür akımlara cevap vermek olmadığı için sadece onların tanrı hakkındaki düşüncelerini ve inkarlarının sebeplerini zikretmekle yetindik. Ama Satanizmin şeytan inancı karşısında İslâm'ın şeytan anlayışını aktarmayı zorunlu gördük.

İslâm Kelâmının "adl-î ilahi" ve onun etrafında tartışılan konular hakkındaki görüşlerini aktarırken toplumumuzda ve akademik alanda daha çok etkiye sahip oldukları düşüncesiyle ve İslâm âleminde de büyük bir nüfuza sahip olduğu için Eş'âri, Maturidi ve Mutezile mezheplerinin konu hakkındaki düşüncelerini vermeyi yeterli gördük. Ayrıca tezimiz, bir kelâm çalışması olduğu için bu konuda İslâm Felsefesinin ve Tasavvufunun görüşlerini (yer yer atıflar dışında) tezimizin hacmini büyütmemek için zikretmedik. Ama Gazali'nin bu konuda ayrı bir yeri olduğu için onunda görüşlerini aktardık.

Metot

Bu araştırmada veri toplama metodu olarak dökümantasyon, tarama ve arşiv metodu kullanılmış; elde edilen bilgiler fişleme tekniği kullanılarak oluşturulmuş; bunlardan sonra ortaya çıkan verilerin değerlendirilmesi, açıklama, yorumlama ve karşılaştırma metoduyla yapılmıştır. Çalışmamızda başta Kur'an'ı Kerim olmak üzere hadis kitaplarından ve İslam Kelâmının ana kaynaklarında yararlandık.

1. ADL-Î İLAHÎ

1.1. Adâlet'in Kelime Anlamları

Kelime olarak adâlet, "adl" fiilinden türeyen soyut bir isimdir. Adl'in anlamlarına gelince a) düzeltmek, düz oturmak, tadil/tashih etmek; b) eğri bir yoldan doğru bir yola kaymak, sapmak, geçmek; c) eş, eşit, muâdil olmak, dengede tutmak, dengelemek; tartmak, dengede olmak manalarını taşımaktadır [Hadduri, 1999: 23-24].

Adâlet, davranış ve hükümde doğru olmak, hakka göre hüküm vermek, eşit olmak, eşit kılmak gibi manalara gelen bir masdar-isimdir. Yine aynı kökten bir masdar isim olan ve "orta yol, istikamet, eş benzer, misil, bir şeyin karşılığı gibi manalara gelen adl kelimesi sıfat olarak kullanıldığında âdil ile eş anlamlı olup aynı zamanda Allah'ın isimlerinden biridir [Çağrı, 1988: 341].

Adâlet, her şeyi kendi yerine koyma, ifrat ve tefride kaçmadan ortada ve dengede olma, eşitlik manalarına gelir [Sabuni, 2000: 188].

Adl'in "doğru" anlamındaki kullanımı "hakkâniyet" nosyonuna, "haksızlıktan uzak durma" mefhumuna karşılık gelir. Adl'e muvazene, ölçülülük ve itidal, insaf gibi manalarda verilmiştir [Hadduri, 1999: 25].

Görülüyor ki, klasik Arapça'da, "adl" sözcüğünün sözlük anlamı hak yememek, dengeyi gözetmek, itidalden ayrılmamak ve doğru yoldan sapmamak gibi insani ve sosyal değerlerin bir bileşkesidir [a.g.e., s. 26].

Arapça'da adl ile aynı anlama gelen pek çok kelime mevcuttur. Önemlileri şunlardır. Kıst, kasd, istikame, vasat, nasib, hisse, mizan, teâdil vs. Bunlardan Teâdil, ikmal etmek, ayar etmek anlamındadır, ve bizi denge prensibine götürür [a.g.e.,s.25].

1.2. Kur'an ve Hadiste Adâlet'in Tanımı

Adâlet, Kur'an'ı Kerim'de ve hadislerde genellikle "düzen, denge, denklik, eşitlik, gerçeğe uygun hükmetme, doğru yolu izleme, takvâya yönelme, dürüstlük, tarafsızlık" gibi anlamlarda kullanılmıştır. İnfitar suresinin yedinci ve sekizinci ayetlerinde insanın fizyolojik ve fizyonomik yapısındaki uyum, ahenk ve estetik görünüm adâlet kavramıyla ifade edilmektedir. Başka ayetlerde de insanın ruhi ve manevi yapısında bulunan ve İslâm filozoflarınca "inayet" ve "nizâm" kavramlarıyla açıklanacak olan denge ve ahenk, adâlet kavramının şumulüne giren "ahsen-i takvim" [Tin, 95/4] ve "tesviye" [eş-Şems, 91/7], tâbiriyle dile getirilmiştir. Şûrâ süresinin on beşinci ayetinde, Hz. Peygamberin adâlet sıfatını kazanabilmesi, daveti yani risalet görevini yerine getirmesi, bu konuda insanların keyfi istek ve arzularını hesaba katmaksızın ilahi emirlerin gösterdiği şekilde doğru olması ve Allah'ın daha önceki kitaplarda bildirdiği ebedi gerçeklere inanması şartına bağlanmıştır. Buna göre adâlet, başkalarının gelişigüzel istek ve telkinlerinden etkilenmeyen istikrarlı bir doğruluktur.

Kur'an-ı Kerim'de İslâm toplumunun bir niteliği olarak geçen "vasat ümmet" [el-Bakara, 2/143], tâbirindeki "vasat" kelimesi de birçok müfessir tarafından "adâlet" manasında anlaşılmıştır. Buna göre İslâm ahlakı, içtimai bünyede de aşırılıklardan uzaklığı, dengeli ve uyumlu bir hayat tarzını öngörmüştür.

Kur'an'ı Kerim'de adâlet sıfatından yoksun olan kişi, dilsiz, aciz ve hiçbir işe yaramayan bir köleye benzetilerek böyle birinin, adâlet faziletini kazanmış, dolayısıyla doğru yolu bulmuş olanla bir tutulamayacağı bildirilmiş [en-Nahl, 16/76], böylece adâletin bir kemal sıfatı olduğuna işaret edilmiştir [Çağrı, 1988: 341-342]. Kur'an'ı Kerim'e göre adâletin ölçüsü yahut dayanağı hakkâniyettir. Hidâyete hak sayesinde ulaşılabileceği gibi adâlete de Hak'ka uymakla sağlanır [el-A'raf, 7/181-159].

Kur'an'da; "iki adâlet sahibi kimseyi şahit tutun" [Talak, 65/2], ifadesinde ve Buhari'nin Enes'ten naklettiği; "âdil olunca kölenin şahitliği caizdir" [Buhari, şehadât, 13], içtihadında zikredilen adâlet ahlaki adâlettir. "Allah, size adâleti, ihsanı emrediyor..." [en-Nahl, 16/90], ayetinde söz konusu edilen adâlet, geniş anlamlı adâlettir [a.g.e., s. 343]. Adâleti teşvik eden ve âdil kişileri öven, "hükümünde, ailesine karşı ve velâyeti

altında olanlar hakkında âdil davrananlar kıyamet gününde nurdan minberler üzerindedirler [Müslim, İmare,18], meâlindeki hadiste yer alan adâlet, yine geniş manalı olup ahlaki, hukuki ve içtimai adâleti ihtiva etmektedir. Bu hususta peygamberimizden nakledilen diğer bazı hadisler ise şu şekildedir.

"Kıyâmet gününde insanların Allah'u Teâlâ'ya en sevgili olanı ve Allah'a en yakın bulunanı adil devletbaşkanıdır" [Tirmizî, Ahkâm, 4], buyurmuşlardır.

Bir gün Mahzumoğulları kabîlesine mensup eşraftan Fâtıma adında bir kadının hırsızlık yaptığı söylenerek Peygamberimiz (s.a.s.)'in huzuruna getirilmişti. Kadının elinin kesilmesine hükmedildi. Fakat daha önceki gelenek ve alışkanlıklara göre Kureyş'ten olan asil bir kadın hakkında suç işlemiş olsa dahî böyle bir hüküm verilemezdi. Hükümün infâzının durdurulması için Kureyş'in ileri gelenleri Hz. Peygamber'in çok sevdiği Üsâme b. Zeyd'i araya koyarak bu kadının affedilmesini istediler. Üsâme'nin böyle bir şefaatte bulunması Hz. Peygamber (s.a.s.)'e çok ağır geldi. Hemen ashâbını meşic de toplayıp bu konuda onlara şöyle hitap etti:

"Ey insanlar! Sizden evvel yaşamış toplumların neden dolayı yollarını şaşırıp saptıklarını biliyor musunuz? Asilzâdeleri bir hırsızlık yaptığı zaman onu affeder, zayıf ve kimsesizleri bir şey çalarsa onları cezalandırırlardı. Allah'a yemin ederim ki, böylesine kötü bir hırsızlığı Mahzum kabilesine mensup Fatıma değil, kendi kızım Fatıma yapmış olsaydı, kesinlikle onun elini kestirirdim" [Müslim, Hudûd, 2].

Görüldüğü gibi Kur'an'ı Kerim ve hadisi şeriflerde "adalet"; hakkâniyeti, eşitliği, dengeli olmayı, doğru olmayı, takvâyı, vasat olmayı, düzen, denklik vb. manaları içermektedir.

1.3. Kavram Olarak Adl-i İlahi

Buraya kadar ele aldığımız adâletin tanımlarından anlaşılmaktadır ki, sözkonusu edilen bu adâlet, insanların, sosyal ve ferdi hayatlarında ve Allah ile olan münasebetlerindeki ilişkiyi yansıtan beşeri adâlet anlayışıdır. Asıl konumuz olan ilahi adâlet nasıl anlaşılmalıdır?

İlahiyat alanında adâletten anlaşılması gereken, ilahiyatçıların Allah'ın isim ve sıfatlarından hareketle tesis ettikleri prensiplere paralel olan adâlettir [Hadduri, 1999: 63].

İnsan yapısının zaafarla malul olduğunu, insan çabasının şahsi zaafların üstesinden gelemeyeceğini varsayan bir toplumda, insanların genel-geçer bir adâlet standardı ortaya koymaya muktedir olduklarının düşünülmesi imkansızdır. Böylesi bir toplumda belli bir adâlet standardı için ilahi bir otoriteye müracaat edilir. Tanrı, adâletini ihtiva eden ve peygamberler yoluyla insanlara ulaşan vahiyle zâtını ayân etmiştir. İşte böylesi âli, ilahi bir kaynaktan neş'et eden adâletin bütün insanlarca kabul edilebilir olduğu düşünülür ve buna "ilahî adâlet" veya "vahyî adâlet" denir [a.g.e., s. 18].

Bu durumda insanların fiilleri için kullanılan adâletli, adâletsiz, zalim vs. nitelemeler Allah'ın fiilleri içinde kullanılabilir mi? Bu sorunun cevabından önce "adl" kelimesinin konumuzla alakalı bazı kelime anlamlarına dikkat çekmek istiyorum. Çünkü Adl'in öz ve titizce belirlenmiş anlamı açıkça ortaya konmadıkça, bu konudaki her çaba yetersiz kalacaktır. Bu hususta Mutahhari, 'adl' kelimesinin, dikkat edilmesi gereken anlamları için şu dört özelliği dile getirir:

a) Ölçülü Olmak: "yükseltti, göğü ve mizan'ı koydu" [er-Rahman, 55/7]. Bu ayeti kerime, adl-i ilahî çerçevesinde bakıldığında Yüce Allah'ın, evrenin yapısındaki ölçü ve dengeyi gözettiği, her maddeyi gereken miktarda ve gereken bir mesafeye göre yarattığı şeklinde yorumlanmıştır.

Bu anlamda "adl" in karşıtı ölçü ve oransızlıktır, günlük dildeki anlamı ile "zulm" değildir [Mutahhari, 1998: 68-69].

b) "Adl" demek başkasının hakkına saygı göstermek demektir. "Zulm" de buna karşılık başkasının hakkına tecavüz etmek demektir. Durum böyle olunca, zulm söz konusu olabilmesi için ortada bir "hakk" ın bulunması ve bir varlığın bu hakka karşı bir öncelik, yeğlik ilişkisi olması gerekecektir. Bu ise ancak insani ilişkilerde (Benzer varlıklar arasında) geçerlidir. Ama Allah'ın karşısında Allah değerinde bir varlık yoktur ki "zulm" ortaya çıksın [a.g.e., s. 56-57]. Yani "mülk O'nundur, hamd O'nundur, her iş sonucunda

O'na varır" [et-Tegâbün, 64/I; Hud, 11/123], ayetine göre evrende Allah'ın her tasarrufu kendi mülkünde tasarruf demektir. Başkasının mülkünde değil.

c) "Adl" in bir anlamı da eşitliktir. Yani her türlü ayrımcılığın, ayrıcalık gözetmenin giderilmesidir.

Bu tanımdan kastedilen, hiçbir şekilde "istihkak" gözetmediği, herşeye, herkese eşit gözle baktığı kastediliyorsa bu adâlet anlayışı zulmün ta kendisidir. Ama kastedilen, herkesin istihkakını, hakediş derecesini gözeterek, eşit istihkakı olana eşit davranmak ise, burada adâletin doğru bir anlamı söz konusudur.

d) "Adl" in bir diğer anlamı, hak sahibine hakkını vermek, herkese hakettiğini vermek olarak tanımlanmıştır [a.g.e., s. 73]. Yani dengeli olmak.

İşte Mutahhari, Allah için adâlet kavramının tanımını yaparken bu noktaların gözardı edilmemesi gerektiğini vurguluyor.

1.4. Adl-î İlahi ve Hikmet İlişkisi

Adâlet, her şeyi kendi yerine koyma, ifrat ve tefrite kaçmadan ortada ve dengede olma, eşitlik manalarına gelir.

Hikmet ise, işin ve sözün en güzeli, en sağlamı manasını ifade eder [Sabuni, 2000: 188-189].

Buna göre Allah'ın Âdil oluşundan amaç şudur; Allah hiç bir varlığın hakkını ihlal etmez, yerde bırakmaz, herkese hak ettiğini verir. Hakim oluşundan amaç da şudur: Yaratılış nizâmı; en güzel, en uygun nizâmdır, diğer bir deyişle mümkün olan en iyi nizâmdır. Buna göre "Adâlet" ve "hikmet" Allah'ın sıfatlarındandır. Ayrıca bu iki sığata yönelecek şüphe ve tereddütler bakımından birbirine benzemektedir.

Hikmet; Allah'ın Alim ve Mürid oluşunun, eksiksiz ilim ve mutlak irade sahibi oluşunun tecellisidir. Evrende bir "illet-i gai" (amaçsal neden, amaç) bulunduğunu gösterir. Fakat adâletin "ilim" ve "irade" sıfatları ile ilişiği yoktur. Sadece adâlet, Allah'ın "fâil" oluşunun tecellilerinden biridir.

Adl ve hikmet konularında ortaya çıkan ortak güçlük, mutsuzlukların, kara günlerin varlığıdır. Daha kapsamlı bir deyişle "şerrin varlığı sorunu" veya kötülük problemidir. Şer sorunu "zulm" adı altında "adl-i ilahi" ye karşı bir tereddüt ve itiraz olarak ileri sürmek mümkün olduğu gibi, "amaçsız görüngüler" (anlamsız hedefsiz fenomenler) adı altında yaratıcının hikmetinde bir eksiklik, bir kusur olarak da alınabilir. Bu sebeple materyalizme (maddecilik) kapılmanın bir sebebi olarak da sayılmaktadır [Mutahhari, 1998: 80].

Allah'ın adâlet ve hikmet sahibi olmasında ittifak eden İslâm mezhepleri bunları farklı anlayarak, farklı yorumlamışlardır [Sabuni, 2000: 133]. Kısaca değinmek gerekirse Mutezileye göre hikmet; fâiline veya başkasına fayda temin eden şey'dir. Eş'âriler hikmeti; fâilin kasd ve iradesine uygun olarak meydana gelen fiildir; şeklinde tarif ederken, Maturidiler hikmeti ve adâleti şöyle tarif ederler: hikmet; "faide taşısın taşımamasın, neticesi iyi ve güzel olan iştir" şeklinde açıklamışlardır [a.g.e., s. 133-134].

1.5. Adl-î İlâhi ve Ahlak İlişkisi

Ahlaki düzlemde adâlet; ferdi ve ictimai yapıda dirlik ve düzenliği, hakkâniyet ve eşitlik ilkelerine uygun yaşamayı sağlayan ahlaki erdem olarak tarif edilmiştir [Çağrı, 1988: 341].

İslâm ahlakçılar ise ahlaki erdemleri saymadan önce "ahlak" kelimesinin türetildiği hulk'u, davranışlarının düşünme ve zorlama olmaksızın kendinden çıktığı insandaki kalıcı bir yatkınlık, nitelik, meleke, hal ve huy olarak tanımlamışlardır [a.g.e., s. 341].

Adâlet - ahlak ilişkisini belirlemek için herşeyden önce "ahlak"ın bir ilişki biçimi olduğunu ifade etmek gerekir. Bir kişi ile kişi, kişi ile toplum veya bir insanlık durumu;

bir toplum ile toplum veya insan ile tanrı arasında varolan bir ilişkidir. Bu ilişki bir davranış veya bir tutum ile sonuçlanan ve sorumluluk doğuran bir ilişkidir. Aynı zamanda adâlet ve ahlak, kaynağına ve topluma göre değişen izafi kavramlardır [Hadduri, 1999: 17].

Kur'an açısından bir eylemi, tutumu, davranışı ahlaki (değerli, istenir, faziletli) kılan şeyin ne olduğuna bakacak olursak; ahlaki ilişkiye katılan tarafların her ikisine sağladığı mutluluk, sürur, saadet, haz ve fayda olduğunu görürüz.

Adl-i ilahi açısından ise Kur'an; bizim erdem, fazilet veya olumlu ahlaki davranış diyebileceğimiz bir çok davranış, eylem ve tutumu Allah'a izafe etmektedir. Örneğin: âdil olması [en-Nisâ, 4/135; el- A'raf, 7/29; el- Enbiya, 21/47], iyilere yardım etmesi [Âl-i İmrân, 3/123, et- Tevbe, 9/25; Mü'min, 40/51], sevmesi [Âl-i İmrân, 3/135; Mâide, 5/13], affetmesi [en- Nisâ, 4/48; el- Enfâl, 8/29; el- ahzâb, 33/71], vs. Yine Kur'an ahlaksızlık, yanlış veya kötülük olarak nitelediğimiz bir çok davranışı Allah'tan nefyeder. Örneğin; zulmetmez [Âl-i İmrân, 3/108; el- Mü'min, 40/31], kötülerini, zalimleri sevmez [el- Bakara, 2/190; Âl-i İmrân, 3/57] vs. Diğer sıfatlar gibi bunlarda, insani noksanlıkları alındıktan sonra Allah'a izafe edilir. Olumlu ahlaki faziletler tam ve mükemmel, olumsuzluklardan ise tamamen müstağnidir.

1.6. Adl-i İlahinin Sorun Olarak Tartışılması

İslâm toplumunda başlangıçta adâlet konusundaki cedelleşme siyasi düzeyde idi. Dine dayalı bir cemiyette halkın dikkatinin, evveliyetle meşruiyet meselesine ve birincil görevi tanrı'nın hukukunu ve adâletini tatbikat sahasına koymak olan peygamberin vasıflarına çevrilmesi esasen pek tabii idi. Hz. Peygamber hilâfet sorununa bir kaide getirilmeden ebediyete intikal ettiği için, meşruiyet meselesi kritik bir sorun olarak ortaya çıktı. Hakkı olmayarak hilâfeti ele geçirmek isteyenler de kendilerini ilahi adâletin bir tecellisi olarak tanıttılar. Böylelikle, cedelleşme; yazılı kaynaklarda ifadesini bulan siyasi adâlet standardına takılıp, Peygamberin halifesi olmaya uygun olacak kişinin seçimine kilitlenmiştir.

Siyasi adâlet konusundaki cedelleşme bir kez başladıktan sonra bir daha sona ermemiştir. Pandoranın kutusu misali, siyasi farklılıklarını kontrol altına almak, kontrol altında tutabilmek, aşırı derecede zorluk arz etmiştir. Siyasi bünye hizipleşme ile ifsada uğramış, birbirine rakip inanç grupları, mezhepler türemiş, bunların her biri değişik bir inanç zemini üzerinde kendi siyasi adâlet standardını makul göstermeye çalışmıştır. Mücadele tedricen siyasi düzeyden diğer düzeylere sıçramıştır. İslâm kamu düzeni ilerleme gösterdikçe, münazara düzeyi yükseliyor, teoloji ve hukuk dışındaki sahalardan bilim adamları da yavaş yavaş bu münazaradaki yerlerini alıyorlardı [Hadduri, 1999: 22].

İlahi adâletin tartışıldığı ilk alan, Kaderiyeciler ve Cebriyeciler tarafından, insanın kendi fiillerinin fâili olma kapasitesi olarak gözüktüyordu. Daha sonra tartışma; Mutezile ve Eş'ari Kelamcıları tarafından, Allah'ın mutlak kudreti yahut O'nun ilahi adâletinin tezahürü olarak adâletin doğası ve adâletin yeryüzünde gerçekleştirilme şartları çerçevesine taşınmıştır [a.g.e., s. 23].

Daha sonra konu; husn-kubh (iyilik-kötülük), Allah'ın sıfatları (ilim-irade, kudret, adl), kazâ-kader, hidâyet-dalâlet, insan fiilleri, ecel-rızk gibi konular çerçevesinde tartışılmıştır. Bu konular ileride mezhepler bazında detaylıca ele alınacaktır. Fakat burada bu tartışmaların genel kaynağı olarak Kur'an'ı Kerim üzerinde durmak istiyoruz. Bu hususta "*Adl-i İlahi*" kitabında Mutahhari şunları söylemektedir:

İslâm Kelâmı niçin her konudan fazla "adl" sorunu ile uğraşmıştır? Niçin İslâm Fıkıhı da daha çok bu konuda uğraşmak durumunda kalmıştır? Niçin İslâm siyaset dünyasında da her kelimededen çok "adl" kelimesi duyulur?

Kanaatimizce bu kaynağı herşeyden önce Kur'an'ı Kerim'de aramak gerekir. kur'an'ı Kerim "adl" endişesinin tohumunu gönüllere ekmiş, sulamış, nazari, felsefi, ameli ve toplumsal bakımdan, ruhlarda bu konunun fırtınasını koparmıştır. Yine Kur'an'ı Kerim'dir ki; "adl" ve "zulm" konusunu çeşitli görünüşleri ile ortaya atmıştır.

Kur'an'ı Kerim'in önem verdiği, hem İslâm dünya görüşünün temel kavramı, hem kuralların ve yasaların iyisini ve kötüsünü ayırma ölçütü, aynı zamanda siyasi ve idari

görev konusunda bu makama liyakat şartı, hem fert için bir ülkü, hem de toplum açısından bir ödev demek olan "adl" konusunda ve Kur'an'ı Kerim'i anlama hususunda müslümanların kayıtsız kalmaları nasıl düşünülebilirdi? İşte müslümanların ve ilim adamlarının her yerde "adl" terimi ile karşılaşmalarının sebebini açıklamak için başka bir neden aranmasını gerekli görmüyoruz [Haddurî, 1999: 46-48]. Bu tesbitlerden sonra şimdi çalışmamızın sebebini teşkil eden, toplumumuzda ki tanrı tasavvurunu ve dine tepki olarak ortaya çıkan görüşleri inceleyelim.



2. ADL-İ İLAHİ SORUNUNUN YOL AÇTIĞI İTİKÂDİ SAPMALAR VE TOPLUMUMUZUN TANRI TASAVVURU

Evrendeki acılar ve kederler karşısında, iyi bir tanrı'nın var olduğundan şüpheye düşen, hatta bu yüzden onun varlığını yadsıyan azımsanamayacak kadar insan vardır. Hatta evrendeki acı ve ıstıraplara dayalı kuşkular ve düşünceler, bireysel kuşku ve inkar düzeyinde kalmamakta, mantıksal ve felsefi açıdan son derece teknik formülasyonlar içinde, teizmi eleştirenlerin ve bunların başında pozitif ateist denilen kesimin tanrı'nın yokluğunu kanıtlamak için tarih boyunca öne sürdükleri neredeyse tartışmasız en önemli kanıt oluşturmaktadır. İlim, kudret, irade ve iyilik sahibi bir tanrının yarattığı ve idare ettiği, hem vahy-î hem de rasyonel teoloji tarafından savunulan bir evrende kötülüğün yeri ve anlamının ne olduğu sorusu, ta baştan beri inananları ve bütün ilahiyat sistemlerini de; her türlü dini inanca karşı çıkanları ve büyük felsefe sistemlerini de meşgul etmiştir. Bu problem, (Adl-î İlahi) ilahi adâletin olmadığı özellikle ateistlerin, fikir planında en büyük dayanaklarından biri olmuştur [Aydın, 1987: 147].

Teistik dinlerin (Yahudilik, Hristiyanlık, İslâm) tanrı tasavvurlarını ve onun pratik hayattaki yansıması kutsal kitapların resmettiği insan tipolojisinin aksine, insanı kendi dışındaki varlıklarla neredeyse aynı düzleme çeken ve insanı güçsüz ve zavallı bir varlık olarak kabul eden klasik anlayış haklı olarak, karşıt düşünceleri (varoluşçuluk, ateizm, satanizm) üretmekte, bu sefer de Allah'ın karşısına, O'na rakip bir insan varlık çıkarma çabası içine girilmektedir. Yani karşıt düşüncelerin ortaya çıkmasını teizm kendisi beslemektedir. Ama her teistik dinin tanrı tasavvuru da aynı değildir.

2.1. Ateizm

Ateizm, teizm kelimesinin karşıtını ifade ettiği için önce teizmin kelime anlamına bakalım: Teizm, "şahsi, zâtî ve âlemin sebebi olan ve âlemden ayrı olan bir Allah'ın varlığına, O'nun insanlar üzerindeki mutlak nüfus ve kudretine inanmak olarak tanımlanabilir [Bolay, 1996: 198]. Başka bir tanıma göre ise teizm; "var olan herşeyin,

her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten birtek yaratıcısı olarak anlaşılan bir tanrıya olan inançtır."

Bu tanıma göre Ateizm, ise; tanrının var olmadığına inanma ve bunu savunmadır [Arslan, 1994: 239]. Mehmet Aydın'a göre ise; ateizm sözü, genellikle biri geniş diğeri de dar anlam da olmak üzere iki ayrı şekilde kullanılmaktadır. Geniş anlamda Ateist, sadece "teist" olmayan başka bir deyişle tanrıyı hayatına sokmayan kişi, şeklinde tanımlanabilir. Dar anlamda ise ataisti düşünerek ve tartışarak tanrının var olmadığını öne süren kişidir [Aydın, 1987: 210].

Tanrı'nın varlığının aleyhinde öne sürülen klasik tartışmaların başında kötülük problemi, maddenin ezelliliği, teizmin delillerinin yetersizliği, hatta geçersizliğine ilişkin görüşlerle özellikle günümüzde büyük bir önem kazanan bazı sosyolojik ve psikolojik teoriler gelmektedir. Ayrıca Nietzsche tarafından önemle savunulan ve ateist varoluşçularca geliştirilen "Ahlaki gerekçelere dayanarak tanrı'yı reddetme" görüşünün de günümüz ateizminde önemli bir yeri vardır [a.g.e., s. 214].

Biz konumuz açısından, adl-î ilahi çerçevesinde tartışılan ve ateistlerin kendilerine dayanak olarak ileri sürdükleri "kötülük problemini" ve ateistlerin bu konudaki görüşlerini aktaralım. Bunun için öncelikle kötülük probleminin çerçevesini çizelim.

2.1.1. Kötülük Olgusu

Türk Dil Kurumunun Türkçe Sözlüğünde "kötü", nitelikleri aşağı olan, hoş gitmeyen, işe yaramayan, değersiz olarak tanımlanmakta; eski Türkçe olarak ta "fena" ve "şer" sözcükleri gösterilmektedir. Kötülük ise, "kötü olma durumu, zarar verecek iş, kemlik ve şer" olarak belirtilmektedir [T.D.K., 1983: C:2, 1388-1389]. Eski Türkçe karşılığı "şer" olarak gösterilen ve iyinin karşıtı olarak tanımlanan "kötü", ya değersiz bulmanın, kınamanın, ayıplamanın konusu olan her şey ya da ahlak değerlerine ve törel istence karşı olan her şey" olarak açıklanmaktadır [Akarsu, 1984: 120].

Bizi burada ilgilendiren din felsefesi ve ilahiyatın "kötülük" olgusuna yüklediği anlamdır. İslâm düşüncesinde bu konu daha çok "hayr-şer; husn-kubh" başlıkları altında işlemiştir. Felsefe ve teoloji, öncelikle kötülüğü sınıflandırmıştır.

2.1.1.1. Fiziksel Kötülük (Doğal Kötülük)

Hastalık yapan bakteriler, depremler, fırtınalar, kuraklıklar, kasırgalar ve benzeri durumlarda, insan eylemlerinden bağımsız olarak meydana gelen kötülüktür [Yaran, 1997: 28]. Başka bir tanıma göre Fiziksel kötülük; yangın, sel, heyelan, kasırga vb. olayların ve kanser, cüzzam vs. hastalıkların ve buna ilaveten körlük, sağırlık, delilik gibi bir çok insanın, yaşamın tüm imkanlarından yararlanmasına engel olan sakat bırakıcı özürler ve biçimsizliklerin neden olduğu korkunç acı, keder ve en sonunda gelen ölüm anlamına gelir [a.g.e., s. 29]. Bu tür kötülüğü "Metafiziksel kötülük" olarak da tarif etmişlerdir. Bu tarifte dikkat çekici bir özellik; doğa olaylarının kendilerini değil, neden olduklarını, acı keder ve ölüm gibi sonuçlara sebebiyet verdikleri için kötülük olarak gösterilmiştir.

2.1.1.2. Ahlaki Kötülük

Basit bir ifadeyle ahlaksızlıktır. Yani insanların meydana getirdiği kötülüktür. Savaşlar, hırslar, ihtiraslar vb. insanların hür iradeleriyle ortaya çıkan kötülüklerdir.

2.1.2. Ateizm ve kötülük İlişkisi

Evren'de kötülüğün olduğu herkesce kabul edilen bir gerçektir. Bunun yanında sınırsız bir kudret ve sınırsız bir iyilik vasfına sahip Allah'a inanılmaktadır. Eğer herşeye gücü yeten, her şeyi bilen ve mutlak anlamda iyilik sahibi bir tanrı varsa, evrende kötülük nasıl olur? Binlerce insanın hayatına mal olan bu depremlerin ve diğer âfetlerin kaynağı nedir? tanrı mı doğa mı, yoksa her ikisi mi? Tanrı doğal felaketlere olsun, hastalıklar ve savaşlara olsun neden izin veriyor, neden önlemiyor onları? kısa ve kesin bir ateistik ifadeyle, "tanrı varsa kötülük yoktur, kötülük varsa tanrı yoktur" denilebilir mi?

Kötülük problemi bize kısaca şunu hatırlatmaktadır.(Tanrıya inanmayanların tabiriyle:) "Tanrı'nın ilim, kudret, irade ve iyilik sıfatlarını aynı kuvvetle savunamazsınız, bunu savunan her dini sistem, büyük bir çelişki içindedir" [Aydın, 1987: 147]. Bu, basitçe ifadelendirilen geleneksel sorun, aslında tek bir sorun değildir. Bir sorunlar, kanıtlar ve karşı-kanıtlar demetidir. Günümüzde bu sorun ateist gruplar içinde varoluşsal, mantıksal ve delilci kötülük problemleri olarak ele alınmıştır [Yaran, 1997: 34].

2.1.2.1. Varoluşçu Ateizm

Kötülük probleminin varoluşçu formu; dinin, bu dünyadaki kötülükler karşısında ahlaki bir protesto, öfke ve hakaret temellerine dayalı olarak, sorgulanması ve reddedilmesidir [a.g.e., s. 36].

Albert Camus, örneğin, tanrıyı reddedişini kötülüklerin varlığına ve insanlar tarafından bolca ve şiddetli bir biçimde tecrübe edilmesine bağlamaktadır. Ona göre sormamız gereken soru şudur: "Bu dünyada kötülük var mıdır? Eğer varsa, kötülük tanrı fikriyle bağdaşmaz, tanrısal bir düzende, tanrı'nın yarattığı ve yönettiği bir dünyada kötülüğün olmasını akıl alacak gibi değildir. Sözgelimi ölüm; bir kötülüktür ve kötülük bize azap verir, oysa "haklı olan asla öldürmeyendir, bu demek ki tanrı olamaz" [Camus, 1993: 94].

Camus'un ateizmi; "hayat sevgisi ve ölüm korkusuna dayanan ve tam anlamıyla temelleri olmayan bir ateizm" anlayıştır [Gündoğan, 1995: 85].

Dikkat edilmesi gereken bir hususta Albert Camus'un bir Hristiyan ateist olmasıdır. O, Ortodoks Hristiyan Kelâmının tanrısını, insan hürriyeti ve adâletle uzlaşmaz bir tanrı olarak görmüştür.

2.1.2.2. Mantıksal Ateizm (Pozitivizm)

Mantıksal ateistler, kötülük probleminin mantıksal versiyonunu öne sürerler. Şöyle ki, Tanrı ve kötülük ile ilgili belli bazı teistik inançlar ve kabuller arasında mantıksal bir tutarsızlığın (mantık ilminin kurallarına göre) veya çelişkinin olduğunu iddia ederler. Örneğin bu akımın en tanınmış temsilcisi olan John Mackie'ye göre, "dinsel inançların sadece rasyonel destekten yoksun olduğu değil, onların pozitif olarak irasyonel olduğu, temel teolojik doktrinlerin çeşitli kısımlarının birbiryle tutarsız olduğu gösterilebilir". Bu da en iyi kötülük problemi yoluyla yapılır. yani; Tanrı herşeye gücü yetendir. tanrı tamamen iyidir ve yine de kötülük vardır. Bu üç önerme arasında bir çelişki olduğu gözüküyor, öyle ki eğer onlardan herhangi ikisi doğruysa üçüncüsü yanlış olurdu. Fakat aynı zamanda üçünün de hepsi, çoğu teolojik pozisyonun asli parçalarıdır: öyle görünüyor ki teologlar bu üçüne topluca bağlı kalmalıdır ama tutarlı olarak bağlı kalamazlar [Yaran, 1997: 38].

Bu görüşün eleştirisi teologlar tarafından yine mantık ilkelerine bağlı kalınarak yapılmıştır. Ama inanan açısından bu formülasyonun kabul edilmesi bir çelişki değildir. Çünkü kötülüğün olmasının sebebi; tanrının iyi bir nedeninin olmasıdır. O da "insan özgürlüğü"dür şeklinde genel bir çözüme gidilmiştir [Aydın, 1987: 232].

Pozitivistler iddia ettikleri gibi, tanrının varlığına ilişkin tam anlamıyla doğrulanabilir deliller istemektedirler, oysa böyle bir tutum, inanmanın özüne ters düşer. Eğer Tanrı'nın varlığı ya da yokluğu herhangi bir empirik ya da soyut objenin varlığı gibi kanıtlanabilseydi, dindeki anlamıyla inanma yok olurdu. İnanma, bilerek düşünerek inanma; bir özgürlük, bir seçim ve bir karar verme işidir. Gayba imanın önemi de burdan gelmektedir.

2.1.2.3. Delilci Ateizm

Delilci ateistlere göre, evrende var olan kötülüğün miktarı Tanrı'nın varlığını imkansız yapmamakla birlikte, O'nu olasılık dışı, gayri muhtemel veya makul olmayan bir inanç

haline getirmektedir. Buradaki itiraz, teizmin tutarsız olduğu değildir, fakat O'nun makul olmadığıdır.

Önde gelen delilci Ateistlerden; Cornman ve Lehler'in görüşleri kısaca şu şekilde formüle edilir.

a- Tanrı, her yönüyle iyi, herşeyi bilen ve herşeye gücü yeten ise; mantıken, mümkün olan dünyaların en iyisini yaratacaktır. (Siz tanrı olsaydınız öyle yapmaz mıydınız?)

b- İçinde yaşadığınız bu dünya, mantıken mümkün olanların en iyisi gibi gözüküyor. (Sizce öyle değil mi?)

c- O halde, bu durumdaki bir dünyayı her yönüyle iyi, herşeyi bilen, herşeye gücü yeten bir tanrının yaratması mümkün gözükmemektedir [Yaran, 1997: 59].

Bu iddianın ve Ateistlerin çoğu "dünyada gereğinden fazla kötülüğün bulunduğu" düşüncesi çerçevesinde dönüp dolaşmaktadır. Herşeyden önce bu; "gereğinden fazla" sözü oldukça üstü kapalı bir sözdür. Çünkü bizim evren hakkındaki bilgimiz oldukça sınırlıdır [Aydın, 1987: 216]. Evrenin tamamı içinde deney ve tecrübe etmemiz mümkün değildir. kısa bir örnekle "dünyada bir milyar insan açtır" desek bile bu "altı milyar"ın yanında az bir rakamdır.

Kötülük probleminden kaynaklanan Ateist akımların yanında dinin diğer tasavvurlarından (İsbat-ı vâcip delillerinin yetersizliği veya geçersizliği, maddenin ezeliği gibi) kaynaklanan Ateist akımlarda vardır. Ama biz, sadece konumuzla alakalı olarak, "kötülük problemi"yle ilgili olanlarına yer verdik.*

Teizmin amacı, bu tür düşüncelere karşı bir "savunma" anlayışı geliştirmek olmadığı için; sadece " adl-i ilahi" sorununun hangi düzlemde tartışıldığı ve neye mal olduğunu

* "Din Afyondur" diyen Karl Marks (1818-1883) ve Materyalizmin öncüsü olan Ludwing Feuerbach'ın (1804-1872) güneşleri için bak. Macit Gökbenk, *Felsefe Tarihi*, S.409-410, Remzi Kitabevi, 10. baskı 1999.

göstermek istedik ki; Bu da teizmin sebebini ihtiva etmektedir. Dile getirilen savunma ifadeleri tabiki yeterli değildir. Sadece akıllarda sonu işaretleri oluşturmak için yapılmıştır.

Kötülük problemine bu kadar ağırlık verişimizin nedeni; "adl-i ilahi" konusu altında işlenen; Allah'ın sıfatları, hayr-şer, husn-kubh, eceller-rızıklar, hidâyet-dalâlet, sevap-günah, kazâ-kader gibi konuların tamamını kapsamasıdır. Bunun için tezimizin sonunda "kötülük problemini" Kur'an ekseninde inceleyeceğiz.

Şimdi, Yine kötülük problemini kendine dayanak yaparak ortaya çıkan fakat Ateizmin aksine tanrıyı reddetmeden, ama O'na muhalefet ederek O'nun karşısına tepki olarak "şeytanı" çıkaran, Batıda ve ülkemizde son yıllarda taraftar bulan "satanist" anlayışı inceleyelim.

2.2. Satanizm

2.2.1. Satanizmin Tanımı

Satanizm; şeytana diğer bir ifadeyle Yahudi-Hristiyan geleneği tarafından tanrının tam karşısında mutlak kötülük veya mutlak kötülüğün temsilcisi olarak tecessüm ettirilen şahsiyet veya prensibe ibadet etmek demektir.

Satanizm; Katolik Hristiyanlığına karşı aşırı isyankar gruplar tarafından değişik zamanlarda uygulanmış olduğu söylenen, şeytana tanrı diye tapınma faaliyetidir.

Satanizm; esasen Hristiyanlığa karşı bir reaksiyon olarak ortaya çıkan; şeytana veya Hristiyan Demonolojisi* nden diğer merkezi fikirlere tapınmaktır [Güç, 2002: 47]. şeklinde tarif edilmiştir.

* **Demonoloji:** Derece itibariyle tanılardan daha aşağı konumda olan ve özellikle insanlarla ve onların işleriyle-iyilik veya kötülük- uğraşan, tabiatüstü varlıklarla ilgilenen bir din bilimi dalı.

2.2.2. Şeytanın Tanımı

Şeytan, Arapça "satane" kökünden; "rahmetten uzaklaştı, haktan uzak oldu; "sâtâ" kökünden ise; "öfkeden tutuştu, helak olacak hale geldi" gibi manalara gelmektedir. Bu özelliğinden dolayı cinlerden ve hayvanlardan isyan eden ve zarar veren her şeyin adı olmuştur. bu anlamda bir canavar veya yılan da "şeytan" denilmiştir. Aynı şekilde hased, öfke gibi insana mahsus her kötü huy ve davranış da, şeytani olarak nitelendirilmiştir [Ateş, 1979: 36].

Şeytan; "Satan" veya "İblis" kelimelerinin Türkçe karşılığıdır. Satan: Kötü ruhun, şeytanın, baştan çıkaranın, karanlığın prensini, tanrının ve tanrıyı seven ve O'na kulluk edecek olan herkesin büyük düşmanının şahıslandırılmış şekli veya sembolü diye tanımlanmıştır. İblis ise; kelime olarak "ümitsizlik, cesaretsizlik" gibi anlamlara gelmektedir [Güç, 2002: 19].

2.2.3. Satanizm Problemi

Çağımızda, başta batı dünyası olmak üzere ve özellikle Amerika'da 1950'li yıllardan beri "alternatif bir din" haline getirilmeye çalışılan ve ortaya çıkış tarihi ortaçağ büyü inancına dayandırılan; aslında Hristiyanlığa bir tepki olarak ortaya çıkan ve kısaca "Şeytan'a tanrı diye tapınmak" anlamına gelen "Satanizm" in ve satanistlerin varlığı ülkemiz gündemine, 22 Haziran 1998'de, İstanbul'da iki gencin intihar etmeleri üzerine girmiştir. Daha sonra basın ve medyada çeşitli hadislerle zaman zaman gündeme gelmiştir.

Doğrusunu söylemek gerekirse, şeytana tapınma hadisesi son yıllara kadar gerek ülkemizde gerekse İslâmi Coğrafya'da -Yezidilik örneği dışında- pek alışık olunmayan ve duyulmayan bir vâkıâ idi [a.g.e., s. 13]. Peki gençlerimiz niçin satanist oluyorlardı? Bunun belki de en açık cevabı din eğitimlerinin ve sağlam bir dini inançlarının olmayışıdır.

Teistik dinlerde (Yahudilik, Hristiyanlık, İslâm) şeytanın kazandığı "kötü" özellik, dünyanın tanrısal yaratılışa dayanılarak açıklanması ve kötülüğün kaynağı problemini ortaya çıkaran ilahi takdir veya tanrı inayeti anlayışına sebebiyet vermiştir. Aslında bu anlayışın kaynağını İslâm'ın dışındaki diğer teistik dinlerin vahyi gelenekten uzak yorumlarına bağlamak gerekir. Çünkü İslâm, iyilik veya kötülük olarak adlandırılan tüm eylemlerin kaynağını tek bir tanrıya bağlamaktadır. Ama diğer kadim geleneklerde (Hinduizm, Zerdüştlük, Yahudilik), hakimiyet için devamlı mücadele eden birbirine zıt "iyi", "kötü", güçlerin âlemi olan dünya anlayışı, geçmişten günümüze, çeşitli tasavvurlarla karşımıza çıkan düalist anlayışı beslemiştir. Bu yüzden Satanizmin tanrı anlayışına geçmeden "dualizm" anlayışını inceleyelim.

2.2.4. Satanizm ve Düalist (İkicilik) Anlayış

İnsanlar ve özellikle İranlılar, eski çağlardan beri fenomenleri ikiye ayırarak ele almışlardır: İyiler ve kötüler, ışık, yağmur, güneş, yer ve bir çok diğer şeyler, hayır ve iyilikler arasında sayılmış, buna karşılık da karanlık, kuraklık, sel, deprem, hastalık, yırtıcı hayvanlar ve zehirli hayvanlar kötü ve şerli olan nesnelere ve olaylardan sayılmıştır. Bu sınıflandırma da tabiatıyla insan, kendi kendini ölçüt ve eksen olarak almış, kendisi için yararlı gördüğü şeyi iyi, zararlı gördüğü şeyi ise kötü saymıştır.

İnsanoğlu, iyi ve kötüyü yaratan tek midir? Aynı mıdır? yoksa iyiyi ve kötüyü yaratan ayrı mıdır? Evrenin iki ayrı yaratıcısı mı vardır? Sorularını kendine sormuş ve sonuçta bazı insanlar; Yaratıcının bizzat ya iyi ya da kötü olması gerekir, iyi ise kötüyü, kötü ise iyiyi yaratmaz; şeklinde bir akıl yürütme ile evrenin iki yaratıcısı olduğu fikrini benimsemiştir [Mutahhari, 1998: 82].

Düalizmin en basit tanımı şöyledir; İki prensibin zıtlığı. Bu bir değer yargısının (iyi-kötü) ve kozmolojik, antropolojik, etik vs. bütün düzeylerde realitenin hiyerarşik bir kutuplaşmasını ihtiva eder [Eliade, 1997: 83]. Düalizme, Mecusuluk ve Hinduizm başta olmak üzere bütün gnostik dinlerde rastlanır.

Buna göre birbirinin zıddı olan ve devamlı birbiriyle mücadele eden iki prensip veya güç vardır. Bunlar: iyi-kötü, tanrı-dünya, madde-mana, ruh-bedendir. Mecusi ve Hindu geleneğinin anlayışı budur [Güç, 2002: 28]. Bu tür düalist anlayışa metafizik düalist denilmiştir.

Kitabı Mukaddes'e yansıyan Şeytan telakkisinin sebebiyet verdiği düalist anlayış, zaman içerisinde "Kötülük Problemi" diye bir başka anlayışın geliştirilmesine yol açmıştır. O da İngilizcede "evil" terimiyle karşılanmıştır. Evil; iyiliğin karşıtı demektir. bu problem Hristiyan teologlar tarafından genellikle Tanrı'nın iyiliğini, O'nun herşeye gücünün yetmesi" ile uzlaştırmaya özen göstermişler ve daima bu problemin insan aklı ile çözülebileceğini itiraf ederek bu konudaki çabalarına son vermişlerdir. İslâm'da da kötülük ve iyiliğin Allah'ın iradesinin sonucu olduğu kabul edilmiştir. Budizm'de ise, tüm varlığın kötü olduğu ve nihai mutluluğun hayat tekerleğinden kurtulup Nirvana'ya ulaşmakla elde edileceği ileri sürülür. Hindular'da bunu Karma İnancı çerçevesinde, bir kimsenin şimdiki hayatta biçtiği şeyin, daha önceki hayatta ekmiş olduğunun sonucu olduğunu ileri sürmüşlerdir. Zerdüştlük ve Maniheizm gibi düalist anlayışı benimseyen dinler, iki tanrı veya iki prensibin; daha doğrusu biri iyilikten diğeri de kötülükten olmak üzere, herşeyden sorumlu olduğu ve sonunda iyinin kötüye galip geleceği doktrini ile bu iyilik kötülük problemini çözmüşlerdir [Güç, 2002: 28]. Fakat bazı gruplarda zaman zaman kötülüğün temsilcisi veya kaynağına tapmaktan kurtulamamıştır.

Düalizm taratarları, Allah'ın sonsuz gücü ve yenilmez iradesi rakipsiz kazâ ve kaderi inancı ile; Allah'ın hakim, adil, ve "hayır" oluşu inancını uzlaştıramamışlar, bu iki inancın birlikte bulunmasını açıklayamamışlardır [Mutahhari, 1998: 154].

Günümüzde ise, teistik tanrı tasavvurlarıyla tatmin olmayan bazı insanlar çözümlü; günümüz dualizmi diyebileceğimiz Satanizm'de aramışlardır. Görüldüğü gibi düalistler de kendilerine kötülük problemini kaynak edinmişlerdir.

2.2.5. Satanizmin Şeytan ve Tanrı Anlayışı

Belli başlı bazı gruplara ayrılan satanistlerden, 1960' larda Amerika'da kurulan Modern Satanizmin kurucusu Anton Szandor La Vey'in (d.1930) Şeytan hakkındaki görüşleri şöyledir. "Bana ve bana tabi olanlara göre Şeytan; kırmızı bir kıyafete bürünmüş, boynuzları ve kuyruğundan, kendi gerçek sevki tabiiilerine uyan günahkar insanları dürtmek üzere elinde saman tırmığı olan klişeleşmiş bir yaratık olmayıp insanların içyüzünü kavramaya henüz yeni başladıkları karanlık güçlerdir.

Yine La Vey'e göre şeytan; dünyevi işlerin işleyişinden sorumlu olan, fakat bilimin ve dinin herhangi bir izahını yapamadığı, tabiatta gizli karanlık bir güçten başka bir şey değildir. La Vey'in Şeytanı; ilerleme ruhu, medeniyetin gelişmesine ve insanlığın ilerlemesine katkıda bulunan tüm büyük hareketlerin telkin edicisidir. O, özgürlüğe götüren isyanın ruhu, özgürlüğe kavuturan tüm sapıklıkların somut örneğidir [Güç, 2002: 140-141]. Tanrı hakkında ise La Vey şunları söylemektedir:

"Sizi kurtaracak tanrı siz kendiniz olabilirsiniz" sözünün sahibi olan La Vey'e göre bütün ruhi karakterli dinler insan uydurmasıdır. İnsan, maddi dimağından daha fazla bir şey olmayan tam bir tanrılar sistemi meydana getirmiştir. o, sırf "ego"ya sahip olması ve onu kabullenmesi sebebiyle; ego'yu "tanrı" adını verdiği büyük bir manevi buluş halinde açığa vurmak zorunda kalmıştır.

Tanrı, insanları öldürmek gibi, insanın yapması yasaklanan şeylerin tamamını yapabilir, iradesini tatmin etmek için mucizeler gösterir, herhangi bir gözle görülür sorumluluk olmaksızın herşeyi kontrol eder vs. Eğer insan böyle bir tanrıya ihtiyaç duyarsa ve O tanrıyı kabul ederse, o zaman o kişi bir insanın uydurduğu bir varlığa ibadet edecektir. Bu sebeple o, tanrıyı icad eden insana vekaleten ibadet ediyor demektir [a.g.e., s. 164]. La Vey; herşeyi ile "iyi" bir tanrı varsa neden bu kadar kötülüğe müsaade ediyor? ve aynı zamanda merhametsizlik yapabiliyor? diye de tanrı'nın varlığını sorguluyor [a.g.e., s. 163].

Görüldüğü gibi satanizm de ateizm gibi kendisine "kötülük" problemini dayanak yapmaktadır. Bunun için "adl-î ilahi" sorununun, tanrı tasavvuru ve tanrı-insan ilişkisi bağlamında, Kur'an ölçğine göre yeniden formüle edilmesi gerekir.

2.2.6. İslâm'da ve Kur'an'da Şeytan

İslâm'a göre şeytan'ın tanımı; "Yüce Allah'ın Adem'e secde emrine karşı gelip isyan ettiği için ilahi huzurunda kovulan ve insanların amansız düşmanı olan, cin taifesinin inkarcı kesiminden [Kehf, 18/50], gizli bir varlıktır" şeklinde yapılmıştır [İçler, 1984: 106].

İslâm'da evren ve evrendeki varlıklar "hayr" ve "şerr" diye ayrılmazlar. Yarattılmış olmaması gereken veya kötü yaratılmış olan bir varlık yoktur. Herşey güzel, herşey yerli yerince yaratılmıştır, herşey zât-ı ahadiyete uygundur.

Şeytanın yaratılış alanında yeri yoktur. Onun alanı teşri alanı, kural koyma alanıdır. Şeytan, insanın davranışlarını etkileyebilir, onu yanıltabilir, yoksa bu alan dışında etkisi ve yetkisi yoktur. insanın düşüncesini etkileyebilir, bedenini değil; insanın düşünce alanındaki etkisi de vesveseden, kuruntu uyandırmaktan, bâtil bir şeyi gözünde canlandırmaktan, kışkırtmaktan ve yanıltmaktan ibarettir. Yoksa üstün bir güç olarak insan varlığını ele geçiremez ve onu kötü işe zorla sürükleyemez [Mutahhari, 1998: 91].

Kur'an'a göre şeytan: Hz. Adem daha yaratılmadan önce, şuur sahibi olarak "melek" ve "cin" adında iki varlık mevcuttu [el-Bakara, 2/31, el-Hicr, 15/26-29]. Şeytan, Cin adı verilen varlık grubuna mensuptu [Kehf, 18/50].

Hz. Adem'e secde emrini yerine getirmeyince [el-Bakara, 2/31], huzuru ilahiden kovulmuş ve lanetlenmiş olarak, hesap gününe kadar mühlet verilmiştir [el-A'raf, 7/13; el-Hicr, 15/34-35; es-Sâd, 37/77-78].

Şeytan, bu süre zarfında insanları vesveseleriyle kötü yola teşvik etmeyi [el-Araf, 7/20-27], Allah'a ve emirlerine karşı gelmeyi görev saymıştır.

Cenab-ı hak şeytanı "insanın apaçık düşmanı olarak belirtmiş [el-Bakara, 2/208], onu dost edinmeyi yasaklamış [en-Nisa, 4/38], Allah'ın emir ve yasaklarını yerine getirenlerin onun vesveselerine kapılmayacağını [en-Nahl, 99/100], ve ona uyanların ise ahirette cezalandırılacağını [el-Araf, 7/18], ona da ancak sapıkların uyacağını belirtmiştir [el-Hicr, 15/42].

Görüldüğü gibi Şeytan'ın insan üzerinde hiçbir zorlama gücünün olmadığı, ona uymada insanın "iradesinin" geçerli olduğu, ancak kötülüğü hoş ve güzel göstermesi ve vesveseyle kandırmasından başka bir yetkisinin olmadığı anlaşılmaktadır. Ayrıca o kendisinin ve herşeyin yaratıcısının da Allah olduğunu kabul etmektedir [el-Hicr, 15/28; es-Sâd, 38/72].

Unutmamak gerekir ki, bu görüşlerin büyük bir kısmı (ateizm, satanizm) batının Hristiyan teizmi geleneği içinde doğmuş ve gelişmiştir. Başka bir türden bir teizm karşısında bütün bu eleştiriler güçlerini yitirebilirler.

Bu akımların doğmasındaki en büyük amil; adl-i ilahi çerçevesinde tartışılan "kötülük problemi" sorunudur.

Bunun sebebi de; teistik dinlerin vahyi karakterden uzak tanrı tasavvurlarıdır. Ya da eksik tanrı tasavvuru. Bu manada bu akımlara en büyük kozu, dindar insanların dini yaşayış tarzları vermektedir.

2.3. Toplumumuzun Tanrı Tasavvuru

Pratikte her insanın Allah tasavvuru Allah hakkındaki bilgisine ve O'nunla olan özel ilişkisine dayandığı için, zorunlu olarak öznel bir yanı vardır. Fakat toplumumuzun dini düşünce kaynaklarına baktığımızda aynı olduğunu görürüz. Bu da ortak bir kanaate yol açmaktadır. Toplumun dini düşüncesini ve zihniyet dünyasını en iyi ortaya koyan

yöntemlerden birisi, araştırılan konu hakkında halkın arasında (dilinde) kalıplaşmış deyimleri ve edebiyat ürünlerini ortaya koymaktır.

Bunun için, halkın Allah'ın kendisi ve davranışları ile ilgili deyimlerini ve halkın kitabi ve kurumsal eğitimden edindiği "akaid"i veri alacağız.

Bu noktada şunu belirtmek gerekir ki; halkın, Allah ile ilişkisinde, tecrübe yoluyla çıkardığı Allah hakkındaki deyimler ve darb-ı meseller ile kelami kaynaklı olarak ortaya çıkan darb-ı meseller ve deyimler birbirinden oldukça farklıdır.

Bu farklılıklar en çok "adl-î ilahi" konusu çerçevesinde ele alınan "kazâ-kader", "ecel-rızık", "hayr-şerr" problemlerinde kendini göstermektedir.

Bununla birlikte; halkımızın çoğunluğu, itikâdi noktada Ehl-i Sünnet'in Maturidi ekolünü, itikâdda mezhep olarak kabul ettiğini söylese de, bunun çeşitli sebeplerle pratik hayata yansımadağı görülecektir.

Kelami anlayışın ortaya koyduğu deyimlere geçmeden önce halkımızın tecrübe yoluyla oluşturduğu, Allah'ın kendisi ve davranışları ile ilgili deyimlerini aktaralım.

2.3.1. Tecrübe Yoluyla Oluşan Allah Tasavvuru Hakkındaki Deyimler

Burada vereceğimiz deyimler genelde "kader" inancı ve onun etrafında şekillenen konulardan oluşmaktadır:

- "Allah bir kapıyı kaparsa bin kapıyı açar."

- "Allah bile kulunun ayıbını yüzüne vurmaz."

- "Allah diyen açıkda (mahrum) kalmaz."

- "Allah bilir; ama kul da sezer."

- "Allah sabırlı kulunu sever."
- "Allah dağına göre kış verir."
- "Allah dokuzda verdiğini sekizde almaz."
- "Allah kardeşi kardeş; kesesini ayrı yaratmış."
- "Allah bir karıncasından bile geçmez."
- "Allah kuluna götüreceği kadar yük verir."
- "Garip kuşun yuvasını Allah yapar."
- "Kr Allah'a nasıl bakarsa, Allah'da kre öyle bakar."
- "Allah kulunu her zaman darda koymaz."
- "Kul daralmayınca hızır yetişmez."
- "Tedbirde kusur eden, takdide bhtan eder."
- "Allah Kerimdir, Allah büyüktür (zorluk anında)."
- "Hak yerde kalmaz, kimsenin ahı kimseye kalmaz."
- "Her Firavun'un bir Musa'sı vardır."
- "Allah gümüş kapıyı kaparsa, altın kapıyı açar."
- "Allah verince kimin oğlu, kimin kızı demez."
- "Allah herkesin gönlüne göre verir."
- "Allah yardım ederse kuluna, her iş girer yoluna."

- "Allah'ın sevmediğini kulda sevmez."

- "Kul azap çekmez Allah yazmayınca, Allah azap yazmaz kul azmayınca" [Güler, 2000: 18].

Bu deyimlerle nitelenen Allah, kendisiyle girişilen ahlaki ilişkinin içinde, yeryüzünde kendisiyle karşılaşılan, insanlarla beraber olan, onlara şah damarından daha yakın olan bir tasavvurdur. Şimdi de kelâmî anlayışın oluşturduğu Allah tasavvuruna bakalım:

2.3.2. Kelâm'ın Oluşturduğu Allah Tasavvuru Hakkındaki Deyimler

Burada vereceğimiz deyimler halk arasında birincisine göre daha yaygın bir kanaati oluşturmaktadır. Bunda da Selçuklu ve Osmanlı'dan günümüze kadar örgün eğitim kurumlarında verilen "eğitim" anlayışının büyük etkisi vardır. Yine "kader" problemi çerçevesinde ortaya çıkan deyimler şunlardır:

2.3.2.1. Rızık Hakkında Olanlar

- Başına talih kuşu konmak.
- Kimse kimsenin kısmetini yiyemez.
- Allah malı istediğine, ilmi isteyene verir.
- Herkes nasibini yer, "Ya Nasib".
- Rızık Allah'a aittir.
- Vermeyince mabud, neylesin Mahmut.
- Nasibin varsa gelir Hintten Yemen'den, nasibin yoksa gider elinden.

- Ne oldum dememeli, ne olacağım demeli.
- Allah birine "yürü ya kulum" dedi mi, artık önünde durulmaz.
- Kısmetim buymuş vs [Güler, 2000: 21].

2.3.2.2. Ecel Hakkında Olanlar

- Ecel geldi Cihana, başağrısı bahane.
- Allah'ın verdiği canı Allah alır.
- Vadesi yetmiş, vadesi dolmuş, vadesi buymuş.
- Allah gecinden versin.
- Büyük-küçük demez, sırası gelen gider.
- Allah ömür verirse,
- Azrail gelince oğul, uşak demez.
- Vakti saati gelmiş (ölüm haberi duyulunca)
- Allah verdi, Allah aldı, Takdir böyleymiş.
- Mukadderata boyun eğmek lâzım.
- Allah'ın emridir, bunun önüne geçilmez.
- Korkunun ecele faydası yok.
- Öldürmeyen Allah öldürmez vs.

Burada da her insanın yeryüzünde ne kadar süre yaşayacağını Allah tarafından bilindiği değil, "tayin" ve "takdir" edildiği inancı vardır.

2.3.2.3. Kader Hakkında Olanlar

- Alın yazısı
- Kadere karşı gelinmez.
- Kaderin cilvesi, kader kurbanı, kader mahkumu
- Kader olmayınca kader bilinmez.
- Kaderine küs.
- Kader "de" de dur!
- Takdir gelir tedbiri bozar.
- Ayağın taşta deyse, Allah'tan bileceksin.
- Her işte bir hayır vardır.
- Hayır ve Şer Allah'ın takdirindedir.
- Kadere karşı gelinmez.
- Hikmetinden sual olunmaz.
- Allah'ın işine karışılmaz.
- Allah isterse insanı it eder kuyrak takar.

- Allah'tan gelene ne denir.

- Allah yaparsa bir kulun işini mermere geçirir dişini, Allah yapmazsa bir kulun işini muhallebi yerken kırar dişini.

- Kızım sana nişan geldi talihine düşen geldi.

- Gelin ata binmiş, ya nasib demiş.

- Gökte nikah kıyılmadıkça, yerde kıyılmaz vs.

Mehmet Akif, Türk milletinin "kader" anlayışını "cebriyeci" olduğu için şiddetle eleştirir. Bir şiirinde şöyle diyor:

"Kader" senin dediğin yolda şer'a bühtandır,

Tevekkülün hele, hüsrân içinde hüsrandır [Ersoy, 1981: 269].

3. İSLÂM KELÂMINİN ADL-İ İLAHİ VE ONUN ETRAFINDA TARTIŞILAN

KONULARA BAKIŞI

3.1. Genel Anlamda Kelam Mezheplerine Göre "Adl-i İlahi"

İlahiyatçılar, İlahi Adâletin tanrıdan neş'et ettiği ve O'nun nihai hakim olduğu konusunda mutabık olmakla birlikte, aynı adâletin O'nun irade ve kudretinin mi yoksa öz ve kemalinin mi ifadesi olduğunda anlaşamamışlardır. Neticede bu farklılıkların yol açtığı ayrıcalıklar, Müslüman düşünürler arasında, her biri Allah'ın başka bir sıfatını vurgulayan iki ekolün ortaya çıkmasına ve adâletin doğası ile, gerek insanın onu yeryüzünde gerçekleştirme yeteneği konusunda, gerekse de insana ahiretteki nasibi konusunda bitmez tükenmez tartışmaların ortaya çıkmasına sebep olmuştur [Hadduri, 1999: 63].

Adâletin, ahlaki bir erdem olduğunu başta belirtmiştik. Buna göre ahlaki erdemlerin kaynağı konusunda, İslâm düşünürleri kendilerine şu soruları sormuşlardır. Davranışlara ahlaki iyilik veya kötülük vasfını kazandıran, bizzat Tanrı buyrukları mıdır? Yoksa tanrının buyruklarından bağımsız olarak, davranışların ahlaken iyilik veya kötülük gibi özellikleri var mıdır [Kılıç, 1996: 85]. Beşeri düzlemde bu şekilde formüle edilirken adl-î ilahi konusunda bu sorular şu formata dönüşmüştür: a) Allah'ın fiillerinde bir gâye ve sorumluluk var mıdır? b) İlahi fiiller adâlete veya bizim anladığımız manada ahlâka uygun mudur [Güler, 2000: 49]. Burada şöyle bir sorun karşımıza çıkmaktadır: Acaba Allah'a ahlakilik vasfı izafe edilebilir mi? Şimdi biz bu noktada tezimizin konusu ve çerçevesi gereği, mezheplerin görüşlerini ikinci şıktaki formata göre aktaracağız.

Bu soruların cevabını mezhepler kendi düşünce çizgilerine göre; kimisi Adâlet ve Hikmet anlayışına, kimisi merhamet ve sevgi anlayışına kimisi de irade ve kudret anlayışına oturtmuştur [Gölcük, 1988: 42].

3.1.1. Mutezileye Göre Adl-î İlâhi

Mutezile mezhebinin üzerinde ittifak ettiği beş esas prensip (Usulü'l Hamse) vardır. Bunlar; Tevhid, Adâlet, Vaad ve Vaid, el- Mezile Beyne'l Menzileteyn, Emri bi'l Ma'ruf; Nehyi Ani'l Münker'dir. Bu ilkelerin tamamını kabul etmeyen mutezili olarak kabul görmemektedir [Zehra, 2002: 169]. Adli ilâhi açısından bunların en önemlisi "adâlet" ilkesidir [Cabbar, 1965: 131-134].

Bu ilkeye göre Allah "adil" olup insanlara asla zulmetmez, ahirette âdil bir şekilde ödüllendirilip-cezalandırılabilmesi için, insanın dünyada iyi ve kötü davranışlar arasında tercih yapabilme gücüne sahip olması gerekir. Mutezileye göre, Allah'ın fiillerinin özellikle de insana ilişkin fiillerinin hiçbiri hikmet, maslahat, sebep ve illetten bağımsız değildir. Allah abesle (boş, anlamsız, sebepsiz, illetsiz şeyler) iştigal etmez. Fiillerde maksad, hikmet, illet, maslahat, gâye ve sebebin olması, Allah'ın eksikliğinden, fiile kendini tamamlamasından değil; onun kemalinden kaynaklanır [a.g.e., s. 213].

Mutezile "adâlet" ilkesi gereği, Allah'ın bütün fiillerinin mutlak adâlet içerdiği, kötülük ve zulmün kesinlikle Allah'a izafe edilemeyeceği, Allah'ın kulları için en uygun en faydalı olanı (aslah) yaratmasının O'nun için zorunlu olduğunu (vâcib) ileri sürer [Cabbar, trz: C: 12, 35].

Adâlet ilkesi ile, Allah'a neyi izafe etmenin caiz olduğunu, neyi izafe etmenin de caiz olmadığını kastedildiğini söyleyerek konuya giren Kadi Abdü'l-Cabbar (ö.415, h.), adâleti Allah için şöyle tanımlar:

"Başkasına (dikkat, kendine değil, istihkak ve dengeyi gerçekleştirmek amacıyla), menfâat veya zarar vermek için yapılan her fiil. Ancak bu tanım, âlemin Allah tarafından adeletle yaratılmasını gerektirir. Çünkü bu mana o tanımda vardır. İnsanlar için söz konusu olunca, öncelikle söylememiz gereken, onun (adâlet), başkasının hakkını tam olarak vermek ve tam olarak almak olduğudur" [Cabbar, 1965: 301].

Yine Kadı Abdü'l-Cabbar; adâlet ve hikmet sıfatlarını birarada zikrederek bu iki sıfatın Allah'a izafe edilmesiyle şunun kastedildiğini söyler:

"Bununla kastedilen şudur: O kötüyü yapmaz, onu sevmez ve O, zorunlu olarak bunu yapamaz, Çünkü, O'nun bütün fiilleri iyidir" [a.g.e., s. 301].

Genel anlamda Mutezile'ye göre hikmet: fâiline veya başkasına fayda temin eden şey" olarak tanımlanır [Sabuni, 2000: 133-134]. Buna göre mutezile Allah'ın fiillerinde hikmetin bulunduğu ve fiillerin belli sebeplerle meydana geldiğini belirtir. Zira Allah abesten münezzehtir.

Mutezile'nin "adâlet" öğretisi akılla temellendirilmiştir. Akli adâlet öğretisinin kapsamı ve karakterini tayin eden üç prensipten söz edilebilir; a) Rasyonalizm, yani adâleti aklın tayin etmesi (iyi ve kötüyü akıl kendisi bilebilir, Yoksa Allah emrettiği için iyi ve kötüdür denemez) b) İsteklilik yani "ihtiyar", insan fiillerinin hür irade sonucu olması keyfiyeti (insan fiillerinin yaratıcısıdır) c) Sorumluluk, yani insanın adâlet ile zulm arasında yaptığı seçime göre neticede ödüllendirilecek yahut cezalandırılacak olması keyfiyeti [Hadduri, 1999: 66; Öner, 1982: 52].

Bu noktada vahyin rolü ise; Mutezile'ye göre: Ya aklen bilineni doğrulamak yahut akla tamamlayıcı bilgiler vermektir [Kılıç, 1996: 101].

İşte bu noktada Mutezile, Allah'ın irade ve kudretini sınırlandırdığı, ayrıca da insana "yaratma" vasfını kazandırdığı için diğer mezheplerce eleştiriye tabi tutulmuşlardır.

3.1.2. Eş'âriyye'ye Göre Adl-f İlahi

Eş'âriler'in büyük çoğunluğuna göre; Allah'ın fiillerinden hiçbirisi ne kendine yönelik, ne de insana yönelik bir amaç, maksat, gâye, maslahat ve sebeplilik taşımaz. Eğer Allah bir sebepten dolayı bir fiil işlerse, bu O'nun zâtı için bir eksiklik anlamına gelir. Çünkü, bununla o kendinde bulunan bir eksikliği tamamlıyor demektir. Oysa, Allah bu eksikliklerden uzaktır. O her yönüyle mutlak ve yetkindir. Gâye, sebep, amaç, hikmet, maslahat vs. ise fiilin sonundadır [Yüksel, S: 8,43].

Eş'âri adâleti; "Allah'ın kendi mülkünden istediği gibi tasarruf etmesidir" diye tarif etmişlerdir [Eşârî, 1952: 55]. Buna göre adâlet, Allah'ın mutlak iradesi ve kudretinin sonucudur. Allah'ın fiil ve emirleri insani anlamda bir adâlet standardına konu olmamaktadır.

Eş'âri, "O, yaptıklarından sorulmaz" [el-Enbiya, 21/13] ve "O, istediğini yapar [el-Hud, 11/107], ayetlerine dayanarak Allah'ın, ahlakî adâlete kayıtsızlığını isbat etmeye çalışır. Adâlet, iyilik-kötülük kavramlarıyla güç arasında bir bağ kurar. Bunlar mutlak güçten bağımsız, kendi başına istenir şeyler değildir. Tersine iyi kötü olan onun istediğidir. Örneğin, eğer Allah ahirette çocuklara azap etse, müminleri cehenneme, kafirleri cennete koysa, yalanı iyi görse, iyi-âdil olan bunlardır [Eşârî, 1952: 117-118]. Dolayısıyla Allah-insan ilişkisinde, Allah'ın yaptıklarının anlamamızı sağlayan anlamında nesnel bir adâlet anlayışı bulunmamaktadır. Çünkü adâlet kavramının içeriği aşkınlaştırılmıştır. Zaten Eş'âri de Mutezili muhaliflerini tenkid etmekten öte, adâlet konusunda fazla bir şey söylememişlerdir [Kılıç, 1996: 102]. Eş'âri'nin adâlet konusunda ki bu anlayışları, ilahi fiillerin keyfiliği problemini doğurmuştur.

3.1.3. Maturidi'ye Göre Adl-i İlâhi

Adâlet ehli ile (Mutezile) Mutlak irade ve kudretçiler (Eş'âri) arasında, adâlet ve zulm konusunda "insanın sorumluluğu" noktasında, aldıkları aşırı tavır yüzünden ortak bir nokta bulunamamıştı.

Mutezilenin adâlet teorisi daha çok teolojik karakterde, Eş'âri'nin adâlet teorisi ise daha ziyade felsefi ve mantıki karakterde birtakım problemlerin doğmasına yol açtı. Bu problemlere getirdiği izah tarzları ile kendine has orjinal bir adâlet ve ahlak teorisi geliştiren Maturidi, ahlaki sorumluluk ve yükümlülüğün temellendirilmesinde Eş'âri'ye, ahlaki değerler bahsinde de Mutezi'leye daha yakın gibi gözükür. Bu benzerliklere rağmen Maturidi'nin adâlet ve ahlak teorilerinin kendine has bir yapısı vardır.

Adâlet konusunda Maturidi'nin Mutezile ile ortak kanaati, Allah'ın fiillerinin, özellikle de insana ilişkin fiillerinin hiçbirisi hikmet, maslahat, sebep ve illetten bağımsız değildir.

Çünkü Allah abesle iştigal etmez. Fillerde maksat, hikmet, illet, maslahat, gâye ve sebebin olması Allah'ın eksikliğinden değil, O'nun kemalinden kaynaklanır [Maturidî, 1979: 215].

Maturidiler adâlet ve hikmeti şöyle tarif etmişlerdir: "Hikmet, faide taşısın taşımazın, neticesi iyi ve güzel olan iştir" [Sabunî, 2000: 42].

Bu hususta Maturidi şöyle der: "Kim Allah'ı hakkıyla tanır, O'nun zenginliğini, gücünü, yaratma ve tedbir-yönetmedeki kudretini ve hakimiyetini bilirse, O'nun fiilinin hikmet dışına çıkmadığını bilir; Çünkü, O, zâtıyla hakim'dir, müstağnidir, âlimdir. Şâhidde, hikmetten uzaklaştıran ve fâilini anlamsızlığa ve zulme sürükleyen şey, insanın cehaleti ve eksikliğidir. Bunların ikisi de Allah'tan uzaktır. Böylece O'nun fiilinin hikmetten uzak olmadığı da sübut bulmuş olmaktadır" [Maturidî, 1979: 218-219]. Maturidi, adâlet ve hikmeti olumlu ahlaki davranışla; zulm ve anlamsız iş yapmayı da (sefeh), olumsuz ahlaki davranışla ilişkilendirir.

Sonra esasında, zulm ve anlamsız iş yapmanın ikisi de kötüdürler. Adâlet ve hikmet ise iyidirler... Ve eğer her şey de adâlet ve hikmetin iyiliği, zulüm ve anlamsız iş yapmanın kötülüğü sabit ise, Allah'u Tealanın yarattığı her fiilin en azından adâlet ve hikmetle vasıflanması gerekir veya âlim, mustağni, kerim ve cömert olması hasebiyle ihsan ve faziletle nitelenmesi gerekir [a.g.e., s. 217].

Dikkat edilirse Maturidi, Mu'tezile kadar adâlet üzerinde yoğun olarak durmasa da, Allah'ın fiillerinin adâlet, ihsan ve faziletten başka bir şeyle nitelenemeyeceğini belirtiyor. Yalnız Maturidi, insan aklının her zaman Allah'ın fiillerindeki hikmet, adâlet ve ihsanı anlayamayacağını söyler. Bunu da insanın bilgisinin sınırlı oluşuna ve duyguların tesiriyle yanılığa düşme riskine bağlar [Maturidî, 1979: 218-219].

Yani akıl, iyi ve kötünün ne olduğunu vahyden bağımsız olarak kavrasa da, insan sınırlı yetilerinden dolayı her zaman vahin yol göstericiliğine ihtiyacı vardır.

Eş'ârilerin ortaya attığı ve anlaşılmasında güçlük çekilen "kesb" anlayışı Maturidîlik'de anlaşılır hale gelmiştir [Öner, 1982: 53].

Adâlet anlayışında sevgi ve merhameti öne çıkaranlar ise Tasavvufçulardır. Tasavvufda Allah, kendine itaat edilen bir mutlak irade ve mutlak kudret olmakla beraber, pratik te O'nun rahmet ve muhabbet sıfatları öne çıkarılmıştır. Bu ise zorunlu olarak Allah'ın fiillerinde (adâlet, zulm) sınırlandırmayı getirmiştir. Çünkü Allah gücü yettiği halde rahmetinden dolayı sınırlandırılmıştır [Güler, 2000: 51].

3.2. Adl-î İlahi Etrafında Tartışılan Konular Hakkında Kelam Mezheplerinin

Görüşleri

3.2.1. Adl-i İlahi Ve Allah'ın Sıfatları

Adl-î ilahiyle alakalı olarak, Allah'ın sıfatlarından, ilim, irade, kudret ve Maturidi'ye göre tekvin sıfatları yakından ilgilidir. Çünkü sıfatlar bizi doğrudan Tanrı-âlem ilişkisi bağlamında Adl-î ilahi sorununa götürür. Allah'ın sonsuz kudretinin âlemdeki yansıması nedir? O'nun kudreti sonsuzsa, benim kudretim ne olacak? Allah iyi ise, âlemde külli tarzda görülen bu acı çekme nedir? Herşeyi dileyen ve yapıp-eden Allah ise, ben neyi dilemekte ve yapıp etmekteyim?

İşte bu noktada tanrı-âlem veya tanrı-insan ilişkisini, doğru bir noktaya taşıyabilirsek adl-i ilahi sorununa büyük oranda cevap vermiş oluruz. Ama bizim şimdi yapacağımız şey sadece mezheplerin bu husustaki görüşlerini aktarmaktan ibaret olacaktır.

3.2.1.1. İlim Sıfatı

"İlim" sıfatı öteki bütün sıfatların şu veya bu şekilde dayandığı temel sıfat durumundadır. Allah'ın dilemesi ve yaratması hep bilgisine göre olur.

Adl-î ilahi meselesinde en çok itiraz, Allah'ın eşyanın ne şekilde vuku bulacağını bilip, hükmetmesi noktasından gelmekte ve Allah'ın ezeli ilmiyle olacakları bilmesi ve yazmasının cebr fikrine sevkettiği düşüncesi doğmaktadır. Ayrıca, hem herşeyi bilen, hem de iyi olan bir Allah o zaman neden kötülöklere, ıstıraplara son vermiyor? diye de sorgulanmaktadır. Bunun için ilm-i ilahinin, adl-î ilahiyle ilgisi ve (varsa) sınırı tesbit edilmelidir.

3.2.1.1.1. Mutezileye Göre İlim Sıfatı

Cenab-ı Hakk'ın âlim oluşu hususunda ittifak eden Mutezile, Allah'ın bilmesi hususunda, Allah'tan muhkem fiilin sadır olmasını delil getirir. Çünkü ondan muhkem fiilin sadır olması, O'nun âlim oluşunun, delilidir [Cabbar, 1974: 156-158].

Mutezile'ye göre Allah, eşyayı ezeli ve ebedi olarak bilir. Allah'ın unutarak veya cehaletle bilmemesi caiz değildir. Yani hiçbir şekilde eşyayı bilmemesi caiz olmaz. Allah eşyayı ezelde bilir, çünkü eğer Allah ezelde bilmez de, sonradan bilir hale gelseydi, yenilenen, tazelenen ve sonradan meydana gelen bir ilimle bilmesi gerekirdi. Bu ise, bâtıldır. Zira Allah'ın ilmi, ilimle muttasıf olan zâtıdır [Adam, 1998: 106].

Mutezileye göre; Allah'ın eşyayı ezelde bilmesinden bilinen eşyanın da ezelden beri mevcut bulunduğu, yani kâdim olduğu neticesini çıkarmamak lâzımdır. Onlar bununla, "Allah'ın o eşyayı ihdas ve icad ettiği zannını, eşyanın meydana geleceğini ezelde bilir manasını kastetmektedirler [a.g.e., s. 106].

Ayrıca Mutezile'ye göre Allah'ın ilmi birdir ve onda çoğalma yoktur. Allah bir ilmiyle bütün mâlumâtı ezelden ebede kadar bilir ve Allah'ın olacak bir şeyi bilmesi, olanı bilmesi gibidir. Olmuş olanla olacak olan arasındaki ihtilaf, Allah'ın ilminin değişmesine değil, eşyanın kendisine racidir. Veya başka bir ifadeyle, Allah'ın zâtı değişmez. Olacağı bildiğinden de olmuş olanı bildiğinden de zâtında herhangi bir değişme olmaz. Çünkü Mutezileye göre, ilm-i ilahi, zât üzerine zâid bir sıfat değildir. Tam tersine O, bizzat Zâtın kendisidir. Yani, ilim Allah'ın zâtındaki bir haldir veya hariçte vücudu olmayan bir emr-i itibari, var kabul edilen bir şeydir. Çünkü

Mu'tezile'ye göre Allah, Zâtına Zâid bir ilimle değil, sadece Zât-ı ile bilir. Ebu'l-Huzeyl el-Allaf (ö.235/850) bunu; "Allah, herhangi bir ilimle Âlimdir ve onun ilmi Zâtıdır" diyerek ifade etmektedir [Şehristânî, trz: 199].

3.2.1.1.2. Eş'ari ve Maturidi'ye Göre İlim Sıfatı

Eş'âri ve Maturidi, Allah'ın ilminin ezeli, zâtı ile kâim bir sıfat olduğu ve bütün mâlumatin, ilmi ilahinin kendisine taalluku ile açığa çıktığı hususunda fikir birliği içindedirler [Sabunî, 2000: 71-73].

Eş'âri ve Maturidi İlm-i İlahi'nin zâtî olduğunda da fikir birliği etmişlerdir. Yani, Allah, ilm-i ilahinin hasıl olması için; aletlere, vasıtalara, düşünmeye veya araştırmaya ihtiyacı yoktur. Aynı zamanda O'nun ilmi hem ezeli, hem de mutlaktır, hâdis değildir. Sonradan meydana gelmemiştir. Allah, kendinden başka şeyleri ezelde bildiği gibi, kendi nefisini de bilir. Çünkü eğer öyle olmasaydı cahil olması gerekirdi ki Allah bundan münezzehtir [Adam, 1998: 109].

Eş'âri ve Maturidi'ye göre Allah, tam ve kâdim bir ilimle muttasıftır. O'nun bu ilmi ezel ve ebedde her şeye taalluk eder. Durumu ve ilmi değişmeksizin bütün mâlumatı tafsilatıyla birlikte ihâta eder [Gazalî, trz: 16].

Eş'âri ve Maturidiye göre ilim bulunduğu hal üzerine mâluma tabidir. Yani mâlum ilme, ilim de mâluma tasir etmez. İşte bundan dolayı, Cenab-ı Hakk varlığı ve yokluğu birlikte aynı anda biliyor denilemez. Bu imkansızdır. Çünkü Allah madumu yokluk halinde, madum olarak bildiği gibi, onu nasıl varlığa çıkaracağını da bilir. Aynı şekilde varlığı, var olanı varlık halinde bildiği gibi, onun nasıl yok olacağını da bilir. Zira Allah, sevap işleyeni sevap işliyor, günah işleyeni de günah işliyor olarak bilir. Bütün bu durumlarda Cenab-ı Hakk'ın ilminde bir değişiklik olmadığı gibi, O'nun için yeni bir ilimde meydana gelmez. Çünkü değişme ve ihtilaf ancak yaratıklarda meydana gelir. Böylece Ehl-i Sünnet, bir proje halindeki ezeli bilginin, ilm-i ilahinin nötr bir bilgi olduğunu, yani meydana gelmeyi gerektirmediğini, insanın kendi tercihine göre hareket etmesini engellemediğini ifade etmiş olur [Özcan, 1989, S: 5, 263].

3.2.1.2. İrade Sıfatı

Allah'ın irade sıfatı ilim sıfatıyla içiçedir. Zira, irade olmadan ilim sadece bilme manasını ifade edeceğinden herşeyin proje safhasında kalması gibi bir neticeye götürür. Bunun içinde ilmi ilahide olanın yapılabilmesi ve yaratılabilmesi için mutlaka iradenin de bulunması zaruridir [Adam, 1998: 123].

İrade, "fiilin, Allah'ın takdir buyurduğu ve irade ettiği şekilde meydana gelmesidir" [Maturidî, 1979: 294]; ve dileme isteme, bir şeyin yapılmasına da yapılmamasına da muktendir olan diye tarif edilmiştir [Sabunî, 2000: 193].

Kur'an'ı Kerim'de bulunan irade anlamındaki kelimelere baktığımız zaman, onların iki mana etrafında dolaştığını görürüz. Biri; vâcipler ve müstehaplar için olan şer'i iradedir ki, hakiki iradede budur. Bu manada çirkin şeyler irade olunmaz. Yani Allah (haşa) yalan söylemek istese bunu yapar mı? diye sorulmaz. İkincisi de; kendi mülkünde Allah'ın hoşuna gitmeyen bir şeyin vukuunda aciz kalmayı nefye delâlet etmesidir [Adam, 1998: 125].

3.2.1.2.1. Mutezile'ye Göre İrade Sıfatı

Mutezile Âlimlerinin hepsi, Allah'ın mürid olduğunu ve irade sıfatı ile muttasıf olduğu hususunda ittifak halindedirler. Onlara göre irade fiili sıfatlardandır [Yurdagür, 1984: 22-24]. Ve bir mahalde olmaksızın hâdistir. İrade murâd olunan şeylerin tağayyuru ile tağayyur eder, taaddüdü ile de taaddüd eder. Mutezile'den Nazzam (Ö.230/845). İradeyi Allah'ın fiili, emri veya hikmeti olarak tefsir etmişlerdir. Çünkü lügat manası bundan başka bir şey değildir. Onlara göre Allah'ın iradesi zâtına taalluk ederse O'nun fiili, kullara taalluk ederse emri, âleme taalluk ederse hikmetidir [Cabbar, 1974, C: 6, 3-4].

Mutezilî Âlimler, Allah'ın iradesinin herhangi bir mahalde kâim olmaksızın hadis olduğunu söylemişlerdir [a.g.e., s. 14]. Bu fikri, Allah'tan tecsimi nefyetmek için ileri sürmüşlerdir. Çünkü irade bu görünür âlemde, bir mahalle muhtaçtır ki, O da kalptir.

Halbuki Allah cisim olmaktan münezzehtir ve iradesi de bir mahalle muhtaç değildir [Adam, 1998: 127].

Görüldüğü gibi mutezile, iradeyi fiili sıfatlar arasında ele almakta ve O'nun hâdis olduğunu kabul etmektedir. Yine onlara göre irade, herhangi bir mahalde kâim olmadığı gibi, tagayyür ve teaddüde de elverişli görünmektedir.

3.2.1.2.2. Maturidi ve Eş'âriye Göre İrade Sıfatı

Eş'âri ve Maturidi'ler, iradenin kâdim ve Allah'ın zâtı ile kâim bir sıfatı olduğu hususunda ittifak halindedirler. Onlara göre irade; zaman, mekan, cihetler, miktarlar, varlık ve yokluk gibi şeylerle mümkün varlıkta tahsis sıfatıdır [Sabunî, 2000: 82].

Sâbûnî, meydana getirilen herşey Allah'u Teala'nın iradesi, kazâ ve kaderiyle olur, ayn olsun âraz olsun, hayr olsun, şer olsun. Bu sebeptendir ki alimlerimiz; "Allah'ın iradesi ilmi ile beraber yürür" demişlerdir. Doğru olan "İrade fiil ile beraber yürür" denilmesidir. Bunun manası şudur: Allah'ın fiili olan herşey aynı zamanda O'nun murâdıdır görüşlerini ileri sürer [a.g.e., s. 144].

Gazali ise şöyle diyor: "Bir şeyi bilmek ayrı, gücün taalluku ayrı, irade ise daha ayrı bir şeydir. Allah'ın ilmindeki şeye önce irade taalluk eder, sonra da kudret taalluk eder ve o şey olur. Kudret, nötrdür. Onun "maktura iktidarını" için iradeye ihtiyaç vardır [Gazâlî, 1962: 107]. Ancak bu irade, Gazali'ye göre hâdis değildir. Hâdisin mahalli de hâdis olacağından Allah'ın hiçbir sıfatının hâdis olduğu düşünülemez.

3.2.1.3. Kudret Sıfatı

Adûdiddîn el-İci'nin (ö.756.h.) "Allah'ın zâtıyla kâim, ezeli bir sıfattır ki, iradeye uygun olarak her mümkünün icadı veya idamı bunladır" şeklinde tarif ettiği iradeden anladığımız, O'nun Allah'ın zâtıyla kâim, zât üzerine zâid vücûdî bir sıfat olmasıdır [Adam, 1998: 139].

Kudretin lugat anlamı; güç, güç yetme, yapabilme, kendi iradesiyle bir fiili işleme veya terketme niteliği olarak tarif edilmiştir [Sabuni, 2000: 196].

Buna göre kâdir, kendi iradesiyle, ihtiyarıyla bir işi yapma veya terketme sıfatıyla vasıflanmıştır. Dilerse fiili yapar, dilerse terkeder. Allah kudreti ile bir şeyin icadını dilerse, onu var eder, vücûda çıkarır, icad etmeyi dilemezse terkeder. Bundan dolayı da, bir şeyin meydana getirilmesi veya terkedilmesi, icad edilmemesi, Zâtının lâzımı değildir. Kudretin zâfî olması böyle bir durumu yani icad veya tekvini zâtının gereği olmasını icap ettirmez.

Kudret hakkında mezheplerin görüşleri "irade" sıfatıyla hemen hemen aynıdır. Kelâmcıların bahsettiği Allah'ın kudretinin umumi oluşu ve bütün mümkinata tealluku iki manaya gelir:

- a) Kudretin bütün mümkinâta taalluka selahiyetinin bulunması.
- b) Mümkinâta görülen âlemdeki bütün mevcûdâtın var olmasının ister bizzat, isterse bi'l-vasıta Allah'a müstenid olması.

Birinci manaya göre, Ehl-i sünnet ve Mutezile arasında itilaf vardır. Maturidi ve Eş'âri'ye göre Allah'ın kudreti bütün mümkinâta taalluk edebilir. Allah, aklın meydana gelmesini mümkün gördüğü herşeye kudreti yetmekle vasıflanmıştır. Bu konuda onlar ilimle kudreti eşit kabul ederler. Mâlum, ancak Allah'ın bildiği, makdurda ancak Allah'ın kâdir olduğu şeydir [Sabunî, 2000: 144-146].

Bu noktada; Allah, kafirin küfrünü dileyseydi cebr olmaz mıydı? diye sorulan soruya cevabı "bu soru karşısında size Allah'ın ilim sıfatı ile mukabele ederiz" demiştir[a.g.e., 2000: 146].

Mutezile Âlimlerinin çoğuna göre de Allah'ın zulüm yapmaya imkanı vardır, fakat asla zulmetmez [Cabbar, 1965: 156,313-317]. Yani Allah'ın zulme kudreti vardır ve Allah fiillerinde hürdür. Fakat, Allah zulmetmez, çünkü Allah kâmidir. Zulüm ise zâtında çirkin bir şeydir. Bunun için kâmil olan çirkin olanı işlemekten münezzehtir.

Mu'tezilenin bir kısmına göre ise mesela Nazzam; Allah'ın kudreti zulme taalluk etmez. Zira, Allah'ın zulm ve yalanla vasıflanması "aslah" olan fiili terkedip, aslah olmayanı işlemesi caiz olmaz. Ehl-i Sünneten Maturidiler de bu görüştedirler [Adam, 1998: 144].

3.2.1.4. Tekvin Sıfatı (Maturidi'ye Göre)

Sübuti sıfatlar ve fiili sıfatların tarifi konusunda olduğu gibi; fiili sıfatların, ezeli veya hâdis olması hususunda Eş'âriyye, Maturidiyye ve Mütezile arasında anlaşmazlık vardır [a.g.e., s. 147].

Maturidî Âlimleri; Allah'ın bütün sıfatları kâdim olup, O'nun zâtı ile kâimdir derken, Eş'âri ve Mütezile ise; İlim ve kudret gibi zatî sıfatlardan olanların hepsi kâdim olup yüce Allah'ın zâtı ile kâimdir. Tekvin, terzik, ihya, imâte ve diğerleri gibi fiili sıfatların hepsi hâdistir, Allah'ın zâtı ile kâim değildir diyerek "tekvin" sıfatını kâdim olarak kabul etmemişlerdir [Sabunî, 2000: 86].

Tekvin, lugat mana olarak; var etmek, varlık sahasına çıkarmak, mümküni yokken varlık sahasına çıkarmak manasına gelmektedir [a.g.e., s. 207].

Maturidilerin "tekvin" sıfatı hakkındaki görüşleri iki noktada odaklanmıştır.

a) Tekvin sıfatı Maturidiler'e göre hakiki, müstakil ve zatî sıfatlardandır.

b) Maturidiler'e göre tekvin zât üzerine zâid, Allah'ın zâtıyla kâim, kâdim bir sıfattır [Adam, 1998: 148].

Bu görüşün sonucu olarak, âlemin hâdis değil kâdim olduğu anlayışının ortaya çıktığını düşünenlere karşı Sabuni şöyle diyor: "Siz kainatın varlığını tekvine bağlı kabul etmekle onun hadis olduğunu da benimsemiş oluyorsunuz. Çünkü Kâdim, varlığı başkasına bağlı olmayan şeydir. Mevcudiyeti başkasına bağlı olan şey ise hadistir." İşte bu anlayışa göre tekvin sıfatı Maturidiler'e göre kâdim, vücûdi ve sübûti bir sıfattır.

3.2.1.5. İlim - İrade Ve Kudret Münasebeti

Kudret, fiilin varlığında ve yokluğunda müessir bir sıfattır, bir şeyi yokluktan varlığa çıkarır. İrade ise, fiilin herhangi bir şekilde meydana gelmesini tahsis eden bir sıfattır. Çünkü iradenin en önemli hususiyeti tahsistir. Kudretin en önemli hususiyeti ise icad ve ibda yani var etmedir. İlim sıfatına gelince, kendisinin taalluku ile mâlumatın keşfedildiği bir sıfattır ki, o da eşyanın meydana gelmesine tabidir [Adam, 1998: 141].

Allah, meydana gelmeden önce bir bütün ve tafsili olarak eşyaya taalluk eden sâbık ilmi, ilminin taallukuna göre, onu tahsis ve tercih eden iradesi ve Ayân-ı Sabite'de bulunan mahiyetlerden iradenin tercih ettiği şeyi, varlığa çıkarmaya elverişli olan kudretiyle eşyayı var eder. Allah'ın ilminde eşyanın bu surette tertibinden dolayı herhangi bir değişiklik olmaz. Çünkü, Allah'ın ilmi, kudretini teyid eder.

Bu görüşler Maturidi ve Eş'âri'ye göredir. Mutezile ise, kudretin harici vücudu yoktur görüşündedir. Çünkü onlara göre kudret, Cenab-ı Hakk'ın Zâtı'nın aynıdır. İrade ise hâdistir. İlim de kudret gibi Zâtı'nın aynıdır. Şimdi bu sıfatların adl-i ilahiyle ilişkisine bakalım.

3.2.1.6. Sıfatlar Ve Adl-i İlahi İlişkisi

Mutezileye göre ilim ve kudret sahibi olan Allah'ın, adâlet ve hikmeti gereği kulları için aslah olanı irade etmesi zorunludur. Allah'ın hem tekvini hem de teşrii fiilleri mutlaka adâlettir ve zulümden uzaktır. İnsanın "ihtiyari" iradesi sonucu, ancak adâletsizlik ve zulm meydana gelir. İnsanın dışında meydana gelen tabiattaki adâletsizlikler ve zulm ise Allah'a hikmetinin sonucudur. Bunlar "telafi" öğretisine göre ahirette karşılığını bulacaktır. İnsanın "ihtiyari" ve "iradesi" vaad ve vaidin zorunlu neticesidir.

Maturidiye göre ise Allah, ilim, irade, kudret ve tekvin sıfatları gereği adâletli ve hikmetli olan herşeyi yaratır. Çünkü Allah abesle iştigal etmez. Adâletsizlik ve zulm olan şeylere gücü yetse de, adâleti ve hikmeti gereği bunu yapmaz. Yani Allah'ın hem tekvini hem de teşrii fiilleri adâlet ve hikmet kapsamındadır. İnsanın "ihtiyari" sonucu

iradesi ise; onun "kesb"i ve Allah'ın ilim, irade, kudret ve tekvin sıfatına göre yaratmasıdır. Ama insanın "kesb" ettiği adâletsizliklere ise rızası yoktur.

Eş'âriler ise Allah; ilim, irade ve kudret sıfatlarıyla adâlet ve hikmete bağlı kalmaksızın istediğini murâd eder. Eğer o, yalanı iyi görseydi adâlet o olurdu. Yani O'nun tekvini ve teşri iradesi O'nun istediğini yapmasıdır. İnsanın irade gücü yoktur. Onun kesbi Allah'ın istediğidir. İşte bu nokta İlahi-irade ve insan filleri ilişkisi karşımıza çıkmaktadır. Bu ilişkileri hayr ve şer çerçevesinde ele alacağız.

3.2.2. Kelam Mezheplerine Göre Kazâ ve Kader

Mezhepler, Allah'ın sıfatlarını anlamlandırma çizgilerine göre kazâ ve kader problemini ele almışlardır.

Kazânın lugat manası; emir, yapılan bir işin tamamlandığını ifade, bir gâyeye yönelik planlı ve emsalsiz iş yapma, yapılan bir işi sağlam ve sanatkarane yapma, bildirme, bir işi yerine getirme ve bitirme, sorumluluktan kurtulma gibi [en-Nisa, 4/65], pek çok manayı ifade eden kazâ'nın en meşhur manasının "hüküm" olduğunu ifade edenler olduğu gibi, ölüm, öldürme, yaratma, infaz, icab manaları üzerinde duranlar da vardır [Adam, 1998: 164].

Kaderin ise lugatta iki temel manası vardır; a) Tertip ve had, sınır, ölçü, miktar manalarına gelir ki, burada had ve sınırdan bir şeyin ortaya çıktığı hududu tayin eder. Bu da, herşeyi ister hayır ister şerr ister güzel ister çirkin olsun bulunduğu hal üzere yapmaktır. b) Kader, herşeyin bulunduğu hal üzere, olduğu gibi beyan edilmesi manasına gelir. Bunların dışında kader; hazırlamak, düzeltmek, kolaylaştırmak ve müddet tayin etmek gibi başka manalara da gelir [a.g.e., s.168].

Kazâ ve kader lugatta ayrı ayrı kullanılsa da terim olarak birlikte kullanılır. Buna göre kazâ ile kader bir yönüyle aynı mütalaa edilerek, Kur'an'da geçen şekliyle göz önüne alınır. Böylece kadere yani Allah'ın kazâdan takdir ettiği ve hükmettiği şey denilerek, Kur'an'î bir ifade tarzıyla açıklanmış olur [el Mülk, 67/22; Yasin, 36/12; en -Neml,

27/75]. Diğer yönden aynı olduğu göz önünde bulundurularak kader; Allah'ın takdiri, kazâ ise; bu takdiri, infaz ve hükmü yerine getirmesi demektir [Adam, 1998: 169].

Mezhepler bazında, Maturidi mezhebinin kazâ ve kader anlayışı ise şöyledir: Kazâ; Allah'u Teâla eşyayı itkan ve ihkamla, en güzel ve en mükemmel şekilde icad etmesi, kaderde; Allah'ın her bir mahluku ezelde kendisine ait vasfıyla tehdid, ta'yin ve tesbit etmesidir. Bu tehdidde, güzellik, çirkinlik (hüsn-kubh), fayda ve zarar bulunduğu gibi, hadisenin zaman ve mekanıyla, ona terettüp edecek olan sevap ve ikâbı da ihtiva etmektedir [Sabunî, 2000: 135].

Tarifte görüldüğü gibi, Maturidilere göre kazâ, tekvine râci olan bir yaratmadır. Kader ise, Cenab-ı Hakk'ın ilim ve irade sıfatına râci olan tahdid ve takdirdir.

Eş'âri'lere göre ise kazâ; eşyaya ezelde buldukları hal üzere Allah'ın iradesinin taalluk etmesidir. Kader ise; zâtların, sıfatların, fiillerin, hallerin, zamanların, mekanların ve normal olarak sebeplerin kazâ ile tahdid edilmiş eşyayı miktarları üzerine Allah'ın icadıdır [Adam; 1998: 171].

Demek ki kazâ, Eş'âri'lere göre, Allah'ın eşyadaki kâdim iradesidir ve kader, onlara göre zâtî sıfatlardandır. Bu durumda kader yaratma ve icad etmedir. Buna göre, Eşârilere göre kazânın kaderden önce olduğunu söyleyebiliriz. Yani Maturidilere nisbetle Eşâriiler, kadere kazâ, kazâyâ da kader manası verirler [Sabunî, 2000: 194].

Mutezile'nin kazâ ve kader anlayışı yukarıdaki ekollerden farklıdır. Zira Mutezileye göre; kulların fiillerinde kazânın rolü, Allah'ın ilminde önceden yazılmış olmasından ibarettir. Her insan neticede kendisi için yaratılmış ve icad etmesi manasında olması caiz değildir. Eğer bu caiz olursa, Allah'ın emretmesi veya nehyetmesinin lüzumsuz olması gerekir. Bundan dolayı Mutezileye göre kulların fiillerinin Allah'a izafe edilmesi doğru değildir. Çünkü bu nisbet ve izâfet, bu fiillerin Allah'tan olduğu vebalini doğurur. Bu ise doğru değildir. Ama Allah'ın fiilleri için "Allah'ın kazâ ve kaderiyedir" denilmesi caizdir. Çünkü Allah'ın fiilleri, kâdir ve mürid olması itibariyle, Allah'ın zâtına taalluk etmektedirler [Cabbar, 1965: 771-772].

Halkımız arasında farkında olmadan büyük bir kabul gören Eşâri mezhebinin kazâ ve kader anlayışı "Adl-î İlahi"nin sorgulanmasına yol açmıştır. Bu konuda Süleyman Uludağ şunları söylüyor. "Eş'âriğin sebep-sonuç (determinizm) münasebetine karşı oluşu; gerçekler dünyasının unutulup herşeyin himmetle, ruhani tasarruf ve kerametlerle halledildiği hayali bir dünya anlayışının hakim olmasına, bu da tasavvufi hareketlerin yaygınlaşmasına yol açtı. Artık herşeye rıza göstermek, kayıtsız - şartsız bir tevekkül, mutlak bir suretle kadere teslim olmak müslümanların alın yazısı haline geldi [Uludağ, 1983: 90]. Bu anlayışı Cabiri ise "tecviz" düşüncesi diye adlandırılmaktadır. Şöyle ki; "Tedvin döneminden beri, İslâm dünyasına genel olarak egemen olan - Mu'tezile, Maturidilik ve felsefe hariç- İlahi iradenin bir şeyi ve onun zıddını yapmayı kâdir olduğu anlayışındaki "tecviz" düşüncesidir. Bu, hem fiziki dünyada hem de ahlaki alanda böyledir. Dolayısıyla nedenle - sonuç arasında zorunlu bir ilişki olmadığı gibi ahlaki alanda da bir kanuniyet, zorunluluk yoktur [Cabirî, 1990: 561].

3.2.3. Kelam Mezheplerine Göre “Hayr ve Şerr”

Bâtılların ve felsefenin "kötülük problemi" olarak ele aldığı bu konuyu kelâmcılar "Hayr ve Şerr" olarak işlemişlerdir. Kötülüğün Türkçe tanımlarında gördüğümüz gibi, daha çok ahlaki kötülükler bu şekilde vasıflandırılırken, hastalıklar ve doğal âfetler gibi bâtılların fiziksel veya doğasal kötülük olarak nitelendirdikleri olgular pek kötülük kavramının ilk anda gelen şumulu içinde sayılmamakta, bunlar daha çok "bela" ve "musibet" kavramlarıyla ifade edilmektedir [Yaran, 1997: 24].

İslâm Âlimleri hayr ve şerr meselesini izah ederken, kazâ-kader ve ilahi meşiet'e ilgi kurarak izah yoluna gitmişlerdir. Bu meselede mezhepler arasında farklı görüşler ortaya çıkmış, Allah'ın fiilleri tartışılmıştır. Âlemde şerrin bulunup-bulunmadığının; bulunuyorsa kaynağının ne olduğunun münakaşa ve mütalası yapılmıştır.

Hatta tartışmalar içine varlık-yokluk da girerek, varlığın ve yokluğun hayr ya da şerr olup-olmadığı üzerinde de fikir yürütülmüştür. Hayır ve şerr ârizi midir asli midir? konuları ele alınmış, hatta Allah'ın geniş rahmetiyle meseleye bir ufuk kazandırılmaya da gayret edilmiştir.

İnsanlar, hayır-şer, doğru-yanlış, güzel-çirkin kelimelerinin anlamlarını farklı düşünürler. Güzel ve örnek kabul edilebilecek davranış şekilleri ve kriterleri de kavimden kavime, milletten millete değişiktir. Bu açıdan "hayr" kelimesinin birbirinden çok farklı manalarda kullanıldığını görürüz. Yeri geldiğinde güzel, yeri geldiğinde faydalı manasında kullanıldığı gibi, bir gâyenin tahakkuku manasında da kullanırız. Fakat nerede ve nasıl kullanırsak kullanalım, hayır kelimesinin iki asli manası olan kemal ve saadet dışına çıkamayız. Şerr ise "bela ve musibet kavramlarıyla izah olunur.

3.2.3.1. Mutezile'ye Göre Hayr ve Şerr

Mutezile, şerri ve çirkinini değişik lafızlarla tarif etmiştir. Bazılarına göre şer: Onu yapanın yapmayacağı, yapmaması gereken şeydir, derken bazıları ise; "hususî bir suretle bildiği zaman, fâilin onu yapmayacağı şeydir" demişlerdir [Cabbar, 1974, C: 6, 27]. Mutezili Alimlerden Kadı Abdül Cabbar (ö.h.415.); hayır ve şerri şöyle tarif etmiştir: "Hayır, faydalı ve güzel olan; şer, zararlı ve çirkin olan şeydir" [a.g.e., s. 33].

"Kul, Allah'ın kendisine tevdi ettiği kuvvetle ihtiyari fiillerini bizzat kendisi yaratır" diyen Mutezile, âlemde meydana gelen şerleri iki gruba ayırır.

a) Küfür ve mâsiyet gibi kulların ihtiyar ve kudretiyle meydana gelenler. Allah bunları hem irade edip istemez, hem de razı olmaz.

b) Allah'ın yarattığı şerler; Bazı kullarda, meydana gelen hastalıklar, günah işleyenler için dünya ve ahirette vâkî olacak cezalar gibi. Mutezile'ye göre bunları yaratan Allah'tır, Bunlar, Allah'ın fiili olmaları sebebiyle hakiki hayırdırlar. Fakat mecazi olarak şer diye isimlendirilmiştir [Adam, 1998: 262].

Mutezile hayr ve şerrin ölçüsü hususunda çok açık bir tavır sergilemektedir. Aklı olduğundan daha farklı mütala ederek, hayr ve şerrin, hüsn ve kubhun güzel ve çirkin görülmesinde akli asıl ve ilk merci haline getirmişlerdir. Onlara göre, hüsn ve kubhun eşyanın iki zâtî sıfatıdır. Bunun için de dinin gelmesinden önce de akıl eşyanın çirkin

görünmesi konusunda dinin hükmü geldiği zaman, bu sadece haber verme ve pekiştirme kabilinden olur, tespit etme değil [Cabbar, 1965: 164].

Mu'tezile, hüsn ve kubhun eşyada zâtî olduğunu, buna bağlı olarak da emir ve nehye ihtiyaç kalmadan aklın onları idrak edebileceğini belirtirken, insanın yaptığı fiilden sorumlu tutulması keyfiyetini ön plana çıkarmak ister. Çünkü buna göre hareket edecektir.

3.2.3.2. Maturidi ve Eş'âri'ye Göre Hayr ve Şerr

Ehl-i sünnet, hayr ve şerr kelimeleri arasında ancak dinin varid olmasından sonra ayırım yapar. Onlara göre din, şerleri men etmiş, hayırla da emretmiştir. Gazâli şöyle der: "Yalan, liaynihi zâtından dolayı haram değildir. Bilakis yalan, muhataba veya başkasına zarar verdiği için haramdır" [Gazâli, 1987, C: 3, 134]. Bunun için Ehl-i sünnete göre zararlı bir iş mutlak surette şerdir. Fahrudin er-Razi de şerri iki kısma ayırır:

a) Bizzat şer: Bu, bir şeyde bulunması gereken zaruri şeylerin ya da, bir şeye has faydaların bulunmamasıdır. Görmesi icabedenin gözlerinin olmaması gibi (şerrin nisbiliği).

b) Arizi şer: Bu, aslında şer olmayan hatta bazen tam tersine hayır olan şeydir. Mesela; ateşin yakıcı olması hasebiyle yakması hayırdır. Fakat yakıcılık özelliği insana zarar verdiği zaman şerr olur ki bu mutlak değil arizi bir şerdir [Adam, 1998: 263].

Hayr ve şerrin anlaşılmasında Maturidi ve Eş'âri'ler hemen hemen fikir birliği içindedirler. Ama hayr ve şerri tesbitte kullandıkları ölçüt ise birbirlerinden tamamen farklıdır.

İslâm Âlimleri ayr ve şerrin ölçütü konusunda da ihtilaflıdır. Ama genel olarak iki grupta toplayabiliriz.

a) Allah'ın kâmil manadaki azâmetine, kainatta ve kullardaki mutlak tasarrufundaki hürriyetine bakarak eşyanın bütününde hayr ve şerr, güzel ve çirkin ölçülerini tesbit edenin Allah olduğunu kabul edenler. Bunlar akla da yer vermişlerdir. Ama biraz önce Mutezile'de gördüğümüz gibi "değer ölçülerini koyan değil; değer ölçülerini keşfeden" anlamında.

b) Allah'ın âlemlerle olan ilgisine ve adâletine bakarak, eşyada güzeli ve çirkinini, hayrı ve şerri tesbit etmeye güç yetirebilecek bir aklın yaratılmasına imkan dahilinde görmüşlerdir [a.g.e., s. 264].

Buna göre Eş'âri'lerin ölçüttü, mutezile'nin akılcı yapısına tepki mahiyetinde tamamen zıt bir anlayıştır. Çünkü onlara göre, eşyanın güzel veya çirkin olduğunu beyan eden din gelmeden, onun güzel ve çirkin, hayr veya şerr kabul edilmesi mümkün değildir. Çünkü hüsn, dinin ve Allah'ın güzel görüp işlemeyi sena ettiği, övdüğü; kubh ise dinin çirkin görüp işleyeni yerdiği şeydir [Eş'ari, 1928: 268].

Eş'âri'ler bu noktada, eşyanın zafî bir güzellik veya çirkinlik ihtiva etmediği görüşünü ileri sürerken, Allah'ın bütün eşyayı, bütün sıfatlarıyla, yaratmasından hareketle "güzel ve çirkin, iyi ve kötü manasına da yaratan Allah'tır" neticesine ulaşırlar. Sonuç olarak ta hayr ve şerrin ölçütünü "din" olarak belirlemişlerdir.

Maturidiler ise bu iki zıt kutup arasında orta bir yol aramaya çalışmışlardır.

Maturidiler bu meselede, güzellik ve çirkinliğin, zafî oluşu hususunda Mutezile gibi düşünür. Onlara göre akıl, eşyada ki güzellik ve çirkinliği anlamaya güç yetirebilir. Çünkü güzellik ve çirkinlik eşyada zâtîdir [Sabunî, 2000: 150]. Onlar bununla, hüsn ve kubhun eşyada zâtî hususlar olduğunu, dinin emir ve nehiyelerinde aklın eşyada vafettiği hüsn ve kubha tabi olduğunu kabul etmiş oluyorlar [Maturidî, 1979: 185]. Bununla birlikte akıl, iyilik ve kötülüklerin bilinmesinde yeterli ise de; insanın gerek ruhi gerekse fiziki şartları, aklın doğru karar vermesine engel olmaktadır. Bunun için aklın elinden tutmak ve yolunu aydınlatmak için vahye (din) ihtiyaç vardır [a.g.e., s. 185]. İşte bu noktada Maturidiler Mutezile'den ayrılmaktadırlar.

Netice olarak, Maturidilere göre, hüsn ve kubh meselesi aklidir. Bu noktada Mutezile gibi düşünselde, din gelmeden ahkâmın sabit olması ve peygamber gönderilmeden ikâbın ve sevabın verilmesi meselesinde onlardan ayrılmaktadırlar. Çünkü bu hususlar onlara göre şer'idir. Böyle düşünmekle de Eş'ârilere benzemektedirler. Buna göre Maturidiler, hüsn ve kubhun ölçüsünü tesbit mevzuunda Mutezile akılcılığı ve Eş'âri nakilciliği arasında orta bir yol izleyerek akıl ve nakli mezceden bir görüş ortaya koymuşlardır [Adam, 1998: 271].

3.2.4. Kelam Mezheplerine Göre Hayr ve Şerri Allah'ın Dilemesi

Kelâmcılar, Allah'ın mutlak olan iradesinin kainatta hayr ve şerrlere de, şâmil olması hususunda tam bir fikir birliği içinde değildirlen. Mutezile ile Ehl-i Sünnet arasında ciddi bir anlaşmazlık söz konusudur.

3.2.4.1. Mutezileye Göre Allah'ın Şerleri Dilemesi

Allah'ın nisbi ve hâdis iradesinin kulların fiillerinden ve mâsiyetlere ve varlıklardaki şerlere şâmil olmadığını benimseyen Mutezile, kulların ihtiyari fiillerini üç gruba ayırır:

- a) Mübahlar: Mu'tezileye göre Allah mübahları irade etmediği gibi kerih de görmez. Eğer Allah bunları irade etseydi onları yapmakla mükellef olurduk. Eğer onları kerih görseydi, bu sefer de onları terketmemiz icapedirdi.
- b) Vâcipler ve nafieler: Allah bunları irade etmekte, teşvik etmekte ve işleyene sevap ve va'd etmektedir.
- c) Mâsiyetler (Günahlar): Mu'tezile'ye göre Allah, mâsiyetleri irade etmez. Çünkü mâsiyetler kabihtir. Allah, kabihi işlemediği gibi irade de etmez [Cabbar, 1965: 459].

Mutezile Âlimler, hayrı isteyen hayırlı, şerri isteyen şerli, adâleti isteyen âdil, zulmu irade etmenin Allah'ın hikmet ve adâletiyle bağdaşmayacağını düşünmektedirler. Bunun için kul kendi fiillerinin yaratıcısıdır.

İlahi iradenin umumi olmadığı, şerlere ve çirkin şeylere taalluk etmediği görüşünde olan Mu'tezile bunu ispat için akli ve nakli [el-Mümin, 31; el- En'am 148], pek çok delil getirmiştir [a.g.e., s. 61, 460, 484]. Bu delillere göre; Allah'ın iradesi mâsiyet ve şerlere taalluk etmez. Onların bu meselede, iradeyi emre rızaya ve muhabbete mukayese ederek irade ile rıza ve muhabbetin birbirlerini icap ettirdiklerini düşünmüşlerdir. Zira, mâsiyeti emretmek, bütün alimlere göre çirkindir. Çünkü, Allah şerleri irade ederse, Onunla vasıflanması gerekir. O zaman da şerlerin Allah'ın murâdı olması ve onlardan razı olmasını gerektirir ki bu da bâtıldır. O bâtil olunca Allah'ın iradesinin hayır ve şer için umumi olması da bâtil olmuş olur.

3.2.4.2. Ehl-i Sünnete Göre Allah'ın Hayr ve Şerleri İrade Etmesi

Eş'âri ve Maturidiler, Allah'ın kendi hususi fiilleri ve yaratılmış olmaları itibariyle kulların fiillerini bütün irade edilenlere irade ettiği hususunu kabul etmişlerdir. Onlara göre varlık âleminde hayr olsun şerr olsun meydana gelen herşey Allah'ın murâdıdır. Yani Allah, onların varlığını belirli bir zaman ve mekan ile özellikle tahsis etmiştir. Çünkü irade, fiilin yapılması veya yapılmaması hususunda iki taraftan birini tercih sıfatıdır [Taftazânî, 1277, C: 2, 107].

Bundan dolayı hiçbir varlık Allah'ın iradesinin hudutları dışına çıkamaz. Var olmayan her şey de Allah'ın murâdı değildir. Buna göre Allah'ın ezelde olacağını bildiği şey murâdı iken, olmayacağını ezelde bildiği şey de murâdı değildir. Buna göre Allah'ın iradesinin ilimle birlikte meydana gelmesi gerekir. Ama Sabuni gibi bazı Maturidiler, Allah'ın iradesinin fiiliyle birlikte bulunduğunu söylemişlerdir [Sabunî, 2000: 122-123]. Bu düşüncede olanlara göre Allah'ın şer ve çirkin şeyleri irade etmesi onun sefihlik ile vasıflanmasını gerektirmez. O'nun fiilleri adâlet ve zulmü birbirinden ayıran insan ölçülerine de boyun eğmez.

Allah, bütün zât ve arazlar gibi; zulüm, yalan ve şerrin de yaratıcısıdır. Öyleyse, bütün bunların “Hâlikı” diye isimlendirilmesi gerekir. Fakat küfür, zulüm, yalan ve şerle vasıflanması caiz değildir. Çünkü bunlarla ancak, bunların kendisinde meydana geldiği kişi vasıflanır. Onlara göre Allah, kafirden küfrü menedildiği ve kabih olduğu halde kafirin kesbi; müminden de imanı emredildiği ve hayırlı olduğu halde mümin kesbi olarak irade eder [Adam, 1998: 295].

3.2.4.3. Allah'ın İradesi ve İnsan Hürriyeti

Ehli sünnet ve Mutezile kelâmcılarının büyük çoğunluğuna göre Allah'ın iradesi Kur'an'da iki çeşittir:

a) Allah'ın, kendi fiillerini irade etmesi: Kevni irade de diyebileceğimiz bu iradeye zorlama ve sona erdirme (irade-i hatm ve cebr ve kasr) iradesi adını vermiştir.

b) Allah'ın kendi dışındaki fiilleri irade etmesi: Şer'i iradede diyebileceğimiz bu iradeye Mu'tezile tedbir ve havale etme (irade-i temkin ve tevhib) adını vermiştir [a.g.e., s. 298].

Kevni irade ittifakla, irade edilenin meydana gelmesini gerektirir. Bütün mahlukata şâmil olan bu iradenin, dini emirleri gerektirmesi söz konusu değildir.

Şer-i iradede ise tam bir görüş birliği sağlanamamıştır. Zira Maturidi ve Eş'âriye göre; Allah'ın bu iradesi ile irade ettiği şeyin meydana gelmesi gerekirken Mu'tezile'ye göre, Allah'ın bu iradesi ile dilediği şeyin meydana gelmesi gerekmez. yine Mutezileye göre bu irade ile teşrii emirler arasında mülazemet vardır. Bu nokta da ilahi emre gelecek olursak; kelâmcılara göre emri ilahi de ilahi irade gibi iki kısımdır.

a) Tekvini emir: Bu emir, kudretin güç yetirilere taallukudur ki bu taalluktan emrolunan şey, kendisine emredilenin ihtiyari olmadan meydana gelir. Burada kendisine emredilen mümkündür, kendisine emredilen husus ise varlığa çıkmadır.

b) Teşrii emir: Bu emir mükelleften hür olarak bir şeyin yapılmasını istemektir ki, emredilen şeyin meydana gelmesi gerekmez. Yani emir ile; kendisi ile emredilen husus arasında mülazemet yoktur. Bundan dolayı taat, teşri emre uygun olan ameli işlemektir [Adam, 1998: 301-302].

Tekvini emirle teşrii emir arasında en büyük fark, tekvini emrin varlıkta da, yoklukta da iradeyi gerektirmesi; teşrii emrin ise iradeyi gerektirmemesidir.

Allah'ın tekvini iradesi, yaratmasına ve tekvini emrine mütealliktir. Aynı zamanda hayır olsun şer olsun bütün varlıklara şâmil olan Allah'ın tekvini iradesi, tekvini emrini gerektirir.

Bu açıklamalardan sonra Allah'ın iradesi ve insan hürriyeti mezheplere göre şöyledir:

Kul tarafından, istitaatıyla sebne meydana getirilen şey, Allah'ın emrine uygun olursa "taat" diye isimlendirilir ve Allah ondan razı olur. Ancak Allah'ın emrinin hilafına meydana gelirse ona "mâsiyet" denir ve Allah ondan razı olmaz. Bütün fiiller yenilenmesi ve ihtisası yönüyle Allah tarafından irade olunmuşlardır. Allah'ın onları irade etmesi, âlemin faydasıdır ve varlığın nizâmı için gereklidir.

Öyleyse bu manada Allah'ın hayrı ve şerri irade etmesi insanın hür iradesini elinden almadığı gibi ona, hayr veya şerden birini yapmaya da zorlamaz. Çünkü iradenin bu mevzuda bir tesiri yoktur. Bu görüşler Ehli Sünnete göredir. Mutezile'ye göre ise taat, kendisine itaat edilenin irade ettiği şeyi yapmaktan Allah'ın irade ettiği şey, aynı zamanda O'nun emrettiği şeydir. Bazı Mutezilelilere göre ise, Allah'ın kendi fiillerinde olan iradesi, ondaki maslahatı bilmesidir. Kulun fiillerine olan iradesi ise, onu emretmesidir. Böyle olunca da, kulun fiillerine nisbetle Allah'ın iradesi ve emri aynı manadır. Fakat Allah'ın, kullarının fiillerini irade etmesinden maksad, o fiilin yapılmasına dair emir olunca, Allah'ın şerleri ve mâsiyetleri kullardan istediği manası anlaşılmalıdır. Çünkü Allah, sadece hayr olan şeyleri emreder.

Maturidi ve Eş'âri'ye göre ise durum böyle değildir. Çünkü onlara göre Allah'ın iradesi ilmüne uygundur, ama emrinden farklıdır. Onlara göre, irade ile emir, rıza ve muhabbet

arasında birinin diğeri gerektirmesi yoktur. Zira, Allah ezelde olacağını bildiği şeyi irade etmiştir, olmadığını bildiği şeyi irade etmemiştir [Adam, 1998: 298].

Buna göre âlemde hayr olsun şerr olsun meydana gelen herşey Allah'ın murâdıdır.

Öyleyse Ehli Sünnet ile Mutezile arasındaki fark; emrin aynı olup-olmaması noktasındadır. Çünkü Mutezile'ye göre, irade emrin aynı olurken; Ehl-i sünnete göre irade ile emir birbirinden farklıdır.

3.2.5.Kelam Mezheplerine Göre İnsan Fiilleri

Bu bölümde, Adli İlahiye taalluk eden insanla ilgili problemleri incelemeye çalışacağız. İnsan denince akla, hemen insanın fiilleri gelmektedir. Adl-î İlahi karşısında insan fiillerinin yeri neresidir? Acaba eli kolu bağlı, bütün davranışlarında kaderin mahkumu mudur? Eğer öyle ise fiillerinin ahlaki bir değeri var mıdır? Sorumlusu mudur?

Konunun önemi kendi özünden kaynaklanmaktadır. Çünkü konunun bir yandan Allah'ın birliği ve yaratması; diğeri yandan da kulların mükellef oluşu, sevab ve ikâba müstehak oluşları ile ilgisi vardır.

Kelâmcılar kulların fiilleri konusunu incelerken pekçok görüş ve ekol ortaya çıkmıştır. Bazıları teklife ve bunun sonucu olan sevap ve ikâba uygun olsun diye, kulların ihtiyari fiillerini kendilerinin yarattığını kabul ederken, bazıları da Allah'ın yaratmasındaki birliğine, hâlel gelmesin diye kulların bütün fiil ve davranışlarında mecbur olduğu görüşüne meyletmiştir. Bazıları ise, kulun “ihtiyari” bulunduğunu, ama yaratana Allah olduğunu öne sürmüşlerdir.

3.2.5.1. Mutezile'ye Göre Kulların Fiilleri

Mutezile, kulların bazı şeyleri yapmak, bazı şeyleri terketmekle mükellef oluşlarına, amellerinin karşılığı olarak zikredilen va'd, vaid, medh, zemm, sevap ve ikâb gibi

şeylere bakarak kulun kendi, ihtiyari fiillerini yarattığı görüşünü ileri sürmüşlerdir. Onlara göre Allah, kulda kudreti yaratır. Kul, bu kudreti, istediği istikamete sarfetmek ve kendi fiillerinin karşılığı olan sevap ve ikâba müstehak olabilmek için hür olmalıdır. Zira hür olmayan biri başkasının fiilinden sorumlu tutulmuş olacaktır. Allah âdil olduğu için bu doğru değildir. bundan dolayı Muteziye'ye göre; "kim (insanın ihtiyari fiillerini) Allah yarattı ve ihdas etti derse, büyük bir hata işlemiş olur" [Cabbar, 1974, C: 8, 3]. Zira bu fiiller insana mütealliktir. Allah'ın zâtına taalluku doğru değildir. Çünkü, bir eserin iki müessir tarafından meydana getirilmesi imkansızdır.

Mutezileye göre her akıllı insan, kulun güç yetirdiği şeyle, Allah'ın güç yetirdiği şeyi birbirinden ayırır. İrade hareketleriyle, kendi kudreti dairesinde bulunmayan renginin, kendi iradesi dışında verildiğini idrak eder. Aslında bunu bile sünnetullah dairesinde görüp İrsiyyete bağlamak lâzımdır. Eğer, siyahtan beyaz meydana gelirse bunu Allah'ın iradesi olarak görmek gerekir.

Onlara göre bunu ayırmanın yolu şudur: Eğer fiil maksat ve arzularına uygun olarak meydana gelirse o tamamen kulun kendi fiilidir ve kul bu fiilin meydana getireni olur. Eğer fiil kendi arzu ve maksadına uygun olarak meydana gelmezse, kendi kudretinin haricinde meydana gelen diğer fiilleri gibidir. Çünkü fiillerinde hür olan kişiden meydana gelen fiil, arzularına uygun olur. Eğer fiilleri kerih görürse, bu fiiller meydana gelmez, onları yapmaz. Zira fiillerinde hür olmanın gereği budur [Cabbar, 1965: 336-337].

Mutezile, insanın yaratmasını mecazi yaratma değil, hakikaten yaratma olarak vasıflandırmıştır. Çünkü Allah, şerrin, zulmün, küfür ve mâsiyet fiilinin kendisine izafe edilmesinden münezzehtir. Ancak bu yaratma, benzersiz ve suretsiz yaratma, yoktan icad etme manasına değil, ancak plana ve programa bağlı olarak yapma, meydana getirmedir [a.g.e., s. 380]. Bu anlayış, Mutezilenin beş esasından biri olan "tevhid"e aykırı gibi gözükmektedir. Fakat, "tevhid" esasında Allah'ın İlahi meşietinin mutlak oluşunu kabul eden Mutezile'nin, insan hürriyetine inançlarında bu kadar geniş yer vermesi yine onların beş esasından bir diğeri olan "adâlet" ilkesinin de zaruri bir sonucudur.

3.2.5.2. Ehli Sünnete Göre Kulların Fiilleri

Ehli sünnet mezhebinin meydana getirdiği Eş'âri ve Maturidiler Mutezile'den biraz daha ılımlı bir yol takip etmiştir. Onlar, ihtiyari ve ıztırari fiilleri birbirinden ayırmadıklarından dolayı Cebriyye'ye; yarattığı şeyin mahiyetini bilmediği halde yaratmayı insana nisbet etmelerinden dolayı da Mutezileye karşı çıkmışlardır. Zira insana kendisinden meydana gelen hareketleri sorulsa, meydana gelen hareketin mahiyetinden habersiz olduğu görülecektir. Halbuki elinin hareketi bütün yönleriyle mükemmel bir fiildir. Mükemmel bir fiilin her yönüyle yaptığını bilen bir fâil tarafından meydana getirilmesi lâzımdır. Buradan anlaşılıyor ki, insan elindeki hareketin bile hakiki fâili değildir. Onun fâili insan değil, Allah'tır [Adam, 1998: 330].

Onlara göre; kulların ihtiyari fiillerinden herhangi bir fiil, müstakil olarak kullar tarafından meydana getirilemez. O fiilin meydana gelebilmesi için Allah'ın yardımına ihtiyaç vardır. Allah, kulların hareket ve davranışlarındaki hisseleri, kesb dediğimiz, fiile azmetme ve kudretini buna tevcih etmesinden ibarettir. Fakat fiilin meydana gelmesine müteveccih olan azim ve kudreti yaratan da Allah'tır. Bu durumda fiili yaratan'da Allah olacaktır. Ama hayra rızası vardır, şerre rızası yoktur [Adam, 1998: 331].

Ehli sünnete göre bir fiilin meydana gelmesinde fiilin tam ve mükemmel olması, fiili meydana getirmeye yetecek kudret ve onun herhangi bir şekilde meydana gelmesini tahsis etme olarak üç ayrı kısım kabul ederler. Bu üç kısımdan: fiilin tam ve mükemmel olması ile fiili meydana getiren hadis kudret Allah'tan; onu tercih ve tahsis eden irade ise insandandır. Onlar, Allah'ın amelini; yaratma, icad ve ihtira adını verirken, kulun amelini de "kesb" adını vermişlerdir.

Onlar, bu görüşleriyle Allah'tan başka bir yaratıcıyı kabul etmek istememişlerdir. Aslında, Mutezile de Ehli sünnet te Allah'ı tenzih noktasında buluşmaktadırlar.

3.2.6. Kalam Mezheplerine Göre Hidayet ve Dalâlet

Allah, bütün peygamberlerini insanlara doğruyu bulmada yardım etmek onları; hayret, şaşkınlık, cehalet ve küfür karanlığından marifet aydınlığına kavuşturmak için göndermiştir. Öyleyse Allah'ın bazı insanların dalâlette kalmasına, küfür içinde olmasına razı olduğu nasıl düşünülebilir? Bunu mümkün kabul etsek bile Allah, Kur'an'da kulların küfrüne razı olmadığını açıkça ifade etmektedir [Adam, 1998: 354].

Bu yoruma göre adl-î ilahi açısından hidâyet - dalâlet meselesi bir problem olmamaktadır. Peki bu konudaki açık ayetler nasıl anlaşılmalıdır. Örneğin: "(Allah emirlerini) onlara iyice açıklasın diye her peygamberi yalnız kendi kavminin diliyle gönderdik, sonra da Allah dilediğini saptırır, dilediğini de doğru yola iletir. Çünkü O, güç ve hikmet sahibidir" [İbrahim, 14/4]. Ayeti ile "Allah dilediği kişiyi şaşırır, dilediğini de doğru yola ulaştırır" [el-En'am, 6/39]. Gibi ayetler ilk önce kendi konteksleri ve Kur'an'ı bütünlük içinde göz önüne alınmalıdır. Ve o zaman ki, müşriklerin durumu ve peygamberimizle olan diyalogları unutulmamalıdır. Buna göre; Allah, eğer biz isteseydik onların tamamını doğru yola iletir ve buna da gücümüz yeterdi, fakat kendi yaptıklarından sorumlu tutulmaları için "dalâlet" onlar için bir sünnettullahtır.

Başka bir yorumda: peygamberimizin dini tepliğ sonucu insanların dini kabul etmemesi üzerine üzülmeleri, bu anlamda da Allah'ın onu bir anlamda teselli etmesi diyebiliriz. Bu konuda da Ehl-i sünnet ve Mu'tezile Âlimleri sık sık nakle başvurmuşlardır.

3.2.6.1. Mutezile'ye Göre Hidâyet ve Dalâlet

Mutezile'ye göre hidâyet etme ve saptırma, ihtida ve dalâleti yaratma manasında değildir. Çünkü onlara göre kullar, kendi fiillerini kendileri yaratır. Bundan dolayı onlara göre hidâyet Allah'tan irşad ve dua manasındadır. Bundan dolayı kalplerin hidâyetinde Allah'ın bir tesiri yoktur. Saptırma, Allah'a izafe edildiği zaman Allah kulu saptırdı denilirse bunun iki yönü vardır. a) Onu "dalâlette" diye isimlendirdi. b) Onun "dalâletini" caiz gördü [Sabunî, 2000: 137].

Mutezile'nin bu kanaati neticede onları, imanın kulun kendi fiili olduğu, Allah'ın fiili olmadığı görüşüne götürmüştür.

İmandan dolayı kulun, Allah'a hamdetmesini mümkün ve caiz gören Kadı Abdül-Cabbar, bunun vâcip olmadığı kanaatindedir. Zira O'na göre kul, Allah'a sadece hidâyete vesile olan, iman etmeyi gerektiren ikame etmesinden ve yolunu seçmeyi tahdid eden irade, kudret ve temkini insandan yaratmasından dolayı hamdetmelidir [Cabbar, 1974, C: 8, 304].

Mutezile hidâyet ve dalâletin yaratılmasını da kula vermiş, bu konuda ki ayetleri de teville çalışmıştır. Ancak saptırmayı Allah'a isnad eden ayetleri, adâlet prensibiyle bağdaştıramayan, te'vil de edemeyen mutezile, Allah'ın lütfu anlayışını geliştirmiştir [Adam, 1998: 356].

Adâlet prensibi gereği; "Allah, salâhı yapmaya mecburdur ve insanı hayırda tutmak zorundadır" [Gölcük, 1988: 226], diyen, Mutezile'ye göre, Allah'ın lütufta bulunması zorunludur. Eğer lütufta bulunmazsa, kullarına karşı adâletli davranmamış olur. Mu'tezileyi böyle düşünmeye sevk eden şey, onların "vâcip" kavramına verdikleri anlamdır. Buna göre işlememekle zemme hak kazanılan şey vâciptir. Bu takdirde vâcip, kötünün, çirkinin karşıtı olmaktadır [Gölcük, 1979: 301]. Yani, Allah hak kazanamadıkları için kullarından bazılarını lütufta mahrum bırakırsa, bu durumda kul, kendi kendine dalâlete gitmiş olur.

3.2.6.2. Ehli Sünnete Göre Hidâyet ve Dalâlet

Ehl-i sünnete göre; Mutezile'nin dediği gibi, hidâyet ve dalâlete, Allah lütufla yardım etse de, etmese de kul tarafından yaratılmaz. Tam tersine hidâyet ve dalâlet, Allah'ın kulun kalbinde yarattığı iki durumdur. Tabi ki, hidâyet ve dalâleti Cenab-ı Hâk hikmetiyle yaratır. Çünkü O'nun fiillerinden hiçbirisi abes değildir. Buna göre "tevfiki", Ehl-i sünnete göre, Allah'ın kula, hidâyete erdiği lütfu vermesi değildir. Tevfiki, kulda Allah'ın taat için kuvvet yaratmasıdır ki, bundan sonra mâsiyet muktedir olamaz. Hızlan'dan, Mutezilenin anladığı gibi ehil olmadığı için, Allah'ın kulu lütuftan mahrum

birakması ve kulun da böylece kendi kendini sapıtması değil, Allah'ın kulda masiyet için kuvvet yaratmasıdır ki, kul artak taate muktedir olamaz [Sabunî, 2000: 157].

Sonuç olarak, insanın fiillerinin kendisine ait olduğuna, diğer deyimle fiillerinin "fâili" ve "haliki" olduğuna inanan Mu'tezile için hidâyet ve dalâletin, insana izafe edildiği zaman kendi tercihi, fiil ve yaratması, Allah'a izafe edildiği zaman ise yol gösterme, sebep ve vesile ortaya koyma ve isimlendirme anlamına gelmesi son derece doğaldır.

Maturidi'lerin teorisi de oldukça açık ve tutarlıdır. Diğer fiiller gibi, insanın hidâyet ve dalâlet fiillerini işlemesi, eş zamanlı olmak üzere irade, arzu yönünden insana, yaratma yönünden de Allah'a aittir [Yazıcıoğlu, 1988: 25]. Ölüm sebepleri hazırlanınca Allah'ın ölüm olayını yaratması gibi, insan hidâyete yönelince Allah hidâyeti yaratır, dalâlete yönelince de dalâleti yaratır.

Eş'ârilerin izah tarzı ise, Allah'ın mutlak kudretini ve mutlak yaratıcılığını kurtarıyor fakat insan özgürlüğünü yok ediyor.

Kur'an'da ise, insanın ve Allah'ın gerçek bir fiil olarak hidâyet; insanın beş duyusunu ve idrakini kullanmakla [ez-Zuhruf, 43/40; Yunus, 10/43; en-Neml, 27/81], iman ile [en-Nahl, 16/104], salih amel ile [Yunus, 10/9], tövbe ile [Tâhâ, 20/82], Allah'a yönelme ile [eş-Şûrâ, 42/13], Kur'an'a ve peygambere tabi olmak ile [el-Meryem, 19/43], Allah'a sarılmakla [Âl-i İmrân, 3/101], cihadla [Ankebût, 29/69] şartlarına bağlanmıştır. Yoksa Allah'ın keyfi bir tasarrufu değildir. Dalâlet ise; insanın kendi isyanının [el-Ahzâb, 33/26-36], fîskının [el-Bakara, 2/26], zulmünün [el-İbrahim, 14/27; Meryem, 19/38], yalanlamasının [el-En'am, 6/144], hevasının [el-En'am, 6/56; el-Mâide, 5/77], aşırı gitmesinin ve şüphesinin [el-Mü'min, 40-34] ve kalbinin katılaşmasının [ez-Zümer, 39/22], bir sonucudur.

3.2.7. Kalam Mezheplerine Göre Eceller ve Rızklar

3.2.7.1. Eceller

Adl-î ilahi açısından bu konuda ki tartışmalar üç soru etrafında toplanmaktadır. Ecel için olanlar: a) İnsanların ecelini (ölüm anı veya ömrü, yani yaşama süresini) kim tayin ediyor? b) Birileri tarafından öldürülen "ecel" ile mi ölmüştür? c) Ömür artar veya eksilir mi?

Ecelin lugat anlamına dayanarak, insan ölümleri bağlamında ölüm anı ve ömür, yani yaşama süresi olduğunda herhangi bir ihtilaf yoktur. Ecelin belirlenmiş olmasının sebebi olarak, Allah'ın ezeli ilminde ve O'nun mutlak iradesinin dahilinde olmuş olması hususunda Mutezile ve Ehl-i sünnet ortak bir kanaate sahiptir. Öldürülenin eceli ile öldüğü, ecelin bir olduğu ve Allah tarafından takdir edildiği/yaratıldığı, Eş'âri ve Maturidi'lerin ortak kanaatidir [Sabunî, 2000: 76]. Mutezile'nin bir kısmı da, öldürülenin eceli ile öldüğü ve ecelin bir olduğu hususunda Ehl-i sünnet ile aynı kanaattedir [Cabbar, 1974, C: 11, 4]. Diğer bir kısmı ise ölenin eceliyle ölmediğini ve insanın iki eceli olduğunu ileri sürerler, Mutezile ile Ehl-i Sünnet arasındaki fark burdan kaynaklanmaktadır. Ehl-i sünnetin bu konudaki nakli delilleri şu ayetlerdir:

"Allah'ın izni olmadan hiçbir kişi ölmez. (ölüm) belirli bir süreye göre yazılmıştır" [Âli-İmrân, 3/145].

"O, sizi çamurdan yaratıp, sonra (hayatınıza) bir ecel koymuştur. Belli bir ecel de kendi katındadır" [el-Enbiya, 6/2].

"Her ümmetin bir eceli vardır, ecel gelince ne bir an geri kalırlar, ne de ileri giderler" [Yunus, 10/49].

"Her ecelin bir kitabı vardır" [er-Rad, 13/38].

"Birine ömür verilmesi de, ömrünün kısaltılması da mutlaka bir kitaptadır" [Fatır, 35/11].

"Ecel geldiği zaman Allah, hiç kimseyi ertelemez" [el-Münafikun, 63/4].

Mutezile'den bazıları eceli, öldürülen kişi hakkında "Eğer öldürülmeseydi bir müddet daha yaşayabilirdi" [Cabbar, 1974, C: 11, 4], sözleriyle "ecel"i mutlak (tabi) ve muallak (mevkuf) olarak ikiye ayırmışlardır. Buna göre, Mutlak ecel; tabi ölüm veya ölüm kanunlarıdır. Muallak ölüm ise; sebeplerini insanların, toplumlarının, doğal koşulların belirlediği, eceldir. Fakat bu ecelde Allah için bilinen bir eceldir.

Ehl-i sünnet, Allah'ın mutlak iradesi ve ezeli ilminin 'zorunlu' sonucu olarak takdir edilen 'ecel' fikrine zıt olan hadislerdeki uzama ve kısalmayı kabul etmektedir. Çünkü ecel, Allah'ın ilmindeki ölüm vaktidir [Sabunî, 2000: 77].

Sonuç olarak acaba, "ölüm" olayını bir kötülük olarak veya adâletsizlik olarak ele ayabilir miyiz? Belki sebepleri açısından evet, ama sonuçları açısından hayır, Çünkü "ölüm" İslâm'a göre başka bir hayat formuna geçmektir. Belki de sıkıntı ve ızdıraptan kurtardığı için de bir nimettir.

3.2.7.2. Rızıklar

Rızıklar meselesine gelince burda da karşımıza üç husus çıkmaktadır; Rızıkın tanımı, haramın rızık olup-olmaması ve rızıkın taksimi meseleleri.

Rızık, takdir edilmiş besinler, Allah'ın canlıların yemesi için yarattığı şeyler, helal veya haram olsun kendisiyle gıdalanılan şey, kendisinden faydalanılan şey gibi birbirine yakın manalarda tarif edilmiştir [Cabbar, 1965: 784].

Ehl-i sünnet, insanın yediği şey, ister haram olsun, ister helal olsun rızıktır, Mutezile ise "haram rızık değildir" görüşündedir. Bu ihtilaf 'rızık' kelimesi ehli sünnete göre, canlının kendisiyle beslendiği şeyin adı olmuştur. Mutezi'leye göre ise; sadece meşru olarak canlının mülkiyetine giren şeydir [Sabunî, 2000: 151].

Ehl-i sünnet, bu görüşünü şu ayete dayandırır. "Yeryüzünde yürüyen hiçbir canlı yoktur ki rızıkı Allah'a ait olmasın [Hud, 11/6]. Ehl-i sünnet, haramı rızık olarak görmesi sonucu, neden insanın cezalandırılacağı sorusuna karşın şu cevabı veriyorlar: "Kulun, onun çaresine başvurması, ona yönelmesi ve onu tercih etmesinden ötürü, Zira Allah, mutlak olarak rızık vereceğini va'd etmiş ve şu ayeti kerimesinde de belirtildiği üzere onun helal yoldan aramasını kula emretmiştir. "Yeryüzündeki şeylerden helal ve temiz olmak şartıyla yeyin" cevabını vermiştir [el-Bakara, 2/168].

Ehl-i sünnetin rızık hakkında ki görüşleri, kazâ ve kader anlayışlarının da bir sonucudur. Mutezile'de, eğer haram rızık ise, Allah'ın, onun yenilmesinden ötürü cezalandırmaması gerektiğini düşünerek va'd ve vaid ilkeleri gereği "haramı" rızık olarak kabul etmemişlerdir. Sonuç olarak mutezile, en genel anlamda rızıkı Allah'a izafe etse de tahsil edilmesinin insanın talebi ile gerçekleştiğini ileri sürmektedir. Miras, ticaret ve ziraat bunlardan bazılarıdır [Cabbar, 1965: 786].

Burada şu problem de yatmaktadır. İnsanlar arasındaki bu adâletsiz gelir dağılımında acaba Allah'ın bir etkisi var mıdır? Şüphesiz Allah, insanları tekil olarak rızıklandırmaktadır. Fakat bu; hicret-cihad [el-Hâc, 22/28], takvâ [et-Talak, 65/3], iman, salih amel [el-Enfâl, 8/74; el-Hâc, 22/5], ihlas [es-Saffât, 37/41], gibi şartlara bağlanmıştır. Bunun yanında "haram"ın rızık olup-olmaması hususunda, "eşyanın özünde asıl olan İbaha"dır ilkesi de unutulmamalıdır.

3.3. Adl-i İlahi Konusu Ve Gazâli

"İmkan dahilinde var olandan daha mükemmeli yoktur", (leyse fi'l-imkan ebda mimma kan) [Gazâli, 1975, C: 4, 474] diye formüle edilen, adl-i ilahi konusunda, Gazali'nin bu sözü asırlarca İslâm âlemine damgasını vurmuştur. Adeta, İslâm dünyasında "adl-î ilahi" bu söz üzerinde şekillenmiştir. Bu cümlemin lehinde ve aleyhinde olan bir çok İslâm düşünürü çeşitli eserler kâleme almışlardır.* Bu tartışmaya yirmialtı alim (12 ve 19.

* Bu konuda yapılmış bir çalışma için bkz. Eric lee Ormsby, *İslâm Düşüncesinde "İlahi Adâlet" Sorunu (Tevdise)*, Çev. Metin Özdemir, Kitabiyat Ank.2001.

yy'lar arasında) katılmış, 17 tane de kitap yazılmıştır. Aynı ifade asırlar sonra batı din felsefesinde Leibniz tarafından kullanılmıştır.

Bu ifadenin ilk akla getirdiği problem, ilahi kudreti sınırlandırdığıdır, bunu İslâm kelâmında Mutezile zaten yapmıştır. Ama daha da önemlisi, bu ifadenin bir Eş'âri kelâmcısı olan Gazâli'nin ağzından söylenmiş olmasıdır. Biz biliyoruz ki Eş'âri, ilahi kudrete gölge düşürmemek için insan hürriyeti de dahil herşeye bir sınır koyarak neredeyse Cebriyeyle benzeşmektedir. Yani Gazâli ehl-i sünnet itikâdına tamamen zıt bir görüş ileri sürmüştür. Bu ifadenin ehl-i sünnetin prensipleriyle uyumsuzluğu üç sebepten kaynaklanmaktadır:

a) İnanılması gereken ehl-i sünnet itikâdına göre, Allah'ın kudreti altında bulunan şeylerin hiçbir sınırı ve sonu yoktur. Dolayısıyla bu dünyanın düzeni, mükemmel bir hikmet ve tertibe göre ise de, Allah ondan daha mükemmel bir tanesini ve yine, sonsuza dek bu en mükemmelden daha mükemmel bir tanesini yaratmaya kâdirdir. Halbuki Gazali'nin ifadesi ise şu anlamdadır. Bu dünyadan daha mükemmelini ve harikasını yaratmak imkan sahasının dışındadır. Bu yüzden, İlahi kudret, bu dünyadan daha iyisini ve mükemmelini yaratmakla ilintili değildir.

b) Bu ifade, filozofların (Gazali'nin eleştirdiği) Allah'ın iradesi ile değil de, zâtının gereği olarak yarattığı şeklindeki hoş karşılanmayan doktrinleriyle uyuyor gözükmesidir.

c) Son olarak, bu ifade, Mutezile'nin aslah doktrini arasında biçim ve içerik yönünden tehlikeli bir benzerlik olduğu sebebiyledir [Ormsby, 2001: 44-45].

Gazâli, İslâm dünyasında son derece önemli bir isimdir. O'nun felsefe, kelâm ve tasavvufu ilişkisi dikkat çekicidir. Günümüzde de halk arasındaki etkisi, belki hiçbir alimin ulaşamayacağı seviyededir. Gazali'nin yukarıdaki ifadesinin geçtiği ihya metninin tamamını birazdan aktaracağız, fakat bundan önce Gazali'nin adâlet anlayışına bakalım:

Gazali ahlaka derin bir ilgi duymaktadır ve adâletle özde ahlaki bir bakış açısından ilgilenmiştir. Mutezile ve filozoflar gibi o da iki adâlet düzeyi tefrik etmektedir. Tanrı

iradesinin ifadesi olarak ilahi adâlet ve yine tanrının insana verdiği kudretin ifadesi olarak rasyonel adâlet [Hadduri, 1999: 149].

Vahyin yaptırım gücü olan şeriat insanın harici hareketlerine hakimdir. Akıl da insan fiillerini içerden yönlendirir. Her ikisi birlikte adâlet ve hayra yol çizerler.

Gazâli'nin adâlet kavramı rasyonel ve vahyi kavrayışların bir bileşkesi olarak anlaşılabilir. Gazâli adâlet ile yalnızca ahlaki cepheden alakadar olmuş gibidir. Bu manada ise adâlet Gazâli için iki şey demektir. İtidal ve vasat, ki her iki nosyon da Onda, Bağdad'da yeni mutisizme dönmezden önce terakub etmiştir. *Mişkâtü-l Envar* (ışık kümesi) adlı eserinde, tasavvufta adâleti tayin yollarından biri olan sezginin rolünü betimlemeye çalışır. Daha önce Allah'ın insana verdiği bir takat olarak tanımlanan akıl yeniden tanımlamış ve ona "nur" denmiştir, ki bu sözcük Kur'an'da "ilahi hikmet" anlamındadır. Yani Allah'ın hakikat ve adâlet yolunda rehber olması için insana bahsettiği hikmet. Adâlet ile zulüm arasındaki vasıta olan akıl, burada 'ilahi duyuş' halini almıştır [Hadduri, 1999: 150].

Bu açıklamalardan sonra Gazâli'nin, adl-î ilahi hakkındaki görüşü, esasta filozoflarınkine yakın olmakla birlikte, farklı bir gelişme çizgisi takip etmiştir. O'nun, Allah'ın ilim, irade, kudret vs. sıfatlarına dayanarak ortaya koyduğu bu özgül formülasyon aslında Eş'âri doktrininin doğal olarak gelişen mantıksal sonucudur. Gazâli'nin bu ifadesi "rahmet-i amme" (umumi rahmet) şeklinde tanımlanan 'inâyet' kavramı, âlemde görülen nizâm ve gâye fikri ve Allah'ın öteki bütün sıfatlarıyla alakalıdır [Yaran, 1997: 155].

Gazâli'nin burada aktaracağımız ifadesi, *İhya-u Ulumidin* dördüncü cildinde 'tevekkül' bahsi açıklanırken ifade edilen pasajdır. Gazâli'ye göre, tevekkül makamını arayanlar, aşağıda anlatacağı şekilde bir imana sahip olmalıdırlar.

"Eğer Allah'ü Teâlâ bütün insanları en akıllı ve en bilgili durumunda yaratsa ve onlara alabildiğine ilim verse, anlatılamayacak şekilde hikmet akıtsa, sonra da hepsi kadar yeniden onlara akıl, ilim ve hikmet verse, sonra geleceklerini onlara açıklasa, melekutun sırlarını onlara bildirse, lütfunun ve ukubetinin inceliklerini onlara açıklasa, hatta bu

sayede hayır ve şerre muttali olsalar, sonra kendilerine verilen ilim ve hikmetle mülk ve melekut âleminin tedbirini onlara verse, onların tedbiri Allah'ın tedbirini sivrisineğin kanadı kadar ne artırabilir, ne de eksiltebilir. Bir zerreyi kaldırıp birini değiştiremezler. Kimsenin ayıp, kusur, hastalık ve fakirlik gibi durumlarını kaldıramaz; sıhhat, kemal, zenginlik ve faydalı olan ve Allah'ın verdiği nimetlerin değiştirilmesine imkan bulamazlardı. Allah'ın kullanım taksim ettiği rızık, ecel, huzur, sıkıntı, kudret, acziyet, iman, küfür, taat ve mâsiyet gibi herşeyin tamamen âdilâne olup asla zulum olmadığını ve gereği gibi layık olduğu şekilde yapıldığını anlarlar. Bundan daha güzel ve tamam bir taksimatın mümkün olamayacağını bilirlerdi. Şayet daha güzel ve iyisi olsa da Allahu Teala bunu yapmasa, o vakit uluhiyete münafı olan acziyet olurdu. Belki dünyalıktaki her eksiklik, ahirette bir kemaldir. Bir şahsa nisbetle ahiretteki noksanlık, diğerine nisbetle nimettir. Zira gece olmasa gündüzün, hastalık olmasa sıhhatin, Cehennem olmasa, Cennetin kadri bilinmezdi.

Hayvanları insanlara feda edip, onları kesmeğe insanları musallat etmek, bir zulüm olmayıp kâmilî nakıs üzerine takdim bakımından bir adâlet olduğu gibi, Cehennem halkına büyük azap yapılırken, Cennet halkının nimetlerini büyükmek, küfür ehlini iman ehline feda ederek Cehenneme koymak da aynı adâlettir. Noksan olmadan kemalin kadri bilinmez. Hayvanlar yaratılmasa, insanın şerefi belli olmazdı. Zira kemal ve noksanlık, birbirine nisbette belli olurlar. Noksan ve kemali yaratmak, cud ve hikmet iktizasıdır.

Kâmil için nâkıs feda olduğunda, hayatı kurtarmak için, kangren olan eli kesmek adâlet olduğu gibi, dünya ve ahiret taksimatındaki ayrılıkta adâlettir. Bu da, aynı, etrafı geniş, dalgaları sert, genişlikte tevhid deryasına yakın bir deryadır. Çokları bu denizde boğulmuştur. Onlar bunun derinliğini bilemediler. Çünkü bunun derinliğini ancak alimler bilir. İşte bu denizin sonunda, çoklarına hayret ettiği ve kaşiflerinin açıklamada bulunmadan men edildiği "kader" sırrı vardır.

Hulasa, hayr ve şerr hükmedilmiştir. Meşiiyet-i ilahiye sebkât eden ve ezelde takdir edilen hayr ve şerr ne ise olacaktır. Onun hükmünü reddedecek, kazâ ve kaderini değiştirecek bir kuvvet yoktur. Küçük-büyük her ne takdir edilmişse olacaktır. Sona isabet eden etmeyecek ve etmeyen de edecek değildir.

3.4. Değerlendirme

Adli ilahi ve onun etrafında tartışılan konular İslâm'da, ilk önce Allah'ın mutlak kudretine vurgu yapan tanrı anlayışlarına (Cebriyye) tepki olarak formüle edildi. bu ilk formülasyonlar, özellikle tamamen nassa dayalı mutlak kudret fikrini akılcı bir ilahi adâlet düşüncesiyle yumuşatmaya çalışan Mutezile düşüncesi idi.

Vasıl b. Ata (ö.131/748) tarafından temelleri atılan Mutezile, ilk dönemde, kısmen Cebriye gibi sırf kaderi olarak nitelendirilen mezheplerin İlahi kudret üzerine yaptıkları aşırı vurguya bir tepki olarak, hür irade tezini savundu, diğer bazı alanlarda olduğu gibi, burada da, esas itibarıyla hür iradenin savunucuları olan kaderiye hareketinin en geniş ve yaygın kanadını oluşturdular.

Mutezile aynı zamanda "Ehli'l-adl" olarak da isimlendirildi. Onların hür iradeyi savunmaları, ilahi adâlet üzerinde ısrar etmeleriyle yakından ilgiliydi. İlahi adâlet prensibi Mutezile için ayrı bir öneme sahipti. Adâlet, mezhebin beş temel prensibinden biri oldu. Başlangıçta birinci sırada olan bu prensip daha sonra yerini "tevhid" ilkesine bırakarak ikinci sıraya düştü.

İlahi adâlet ile ilgili Vasıl b. Ata'nın şu sözleri mezhebinin görüşlerini özetlemektedir. "Hikmetli ve âdil olan yaratıcı, kendisiyle kötülük (şerr) veya zulüm arasında bir bağın bulunmasından uzaktır. Bu yüzden iyiliğin, kötülüğün, imanın, küfrün, itaatın ve isyanın fâili insandır ve o, fiillerinden dolayı ödüllendirilir veya cezalandırılır.

Bu formülasyon Allah'ın kudretini sınırlamak olarak görüldü. Allah'ın âdil olduğunu söylemek, Mutezili ifadelerle, O'nun, asla zulüm yapmadığını, onu dilemediğini, kendisi için zorunlu olan şeyi yerine getirmede aciz olmadığını ve bütün fiillerinin iyi olduğunu kabul etmek anlamındaydı. Hatta ilahi adâlet, Allah'ın sadece iyiyi değil, aynı zamanda gerçekten zorunlu olanı da yaptığını ifade etti. Dolayısıyla, O, bir bakıma "daha iyi" olanı, (aslahı) yarattıkları için "en yararlı" olanı yapmaya mecburdur diye yorumlandı.

Mutezile mezhebi, insan aklının fiillerde iyi ve kötüyü vahiyden yardım almaksızın ayırt edebileceğini kabul etti. Bu, onların ilahi adâlete olan inançlarının zorunlu bir sonucu idi. Akıl, iyiyi tanıyamazsa Allah'ı âdil olarak nasıl bilebilirdi?

Mutezile'nin ilahi adâlet anlayışı, akılcı iyimserliğin ilk örneğini sundu. Mutezile, kendi ilkelerini takip ederek, her durum ve olayın altında (hayır-şer, hidâyet-dalâlet, insan fiilleri) "akli bir yön" bulmaya çalıştılar. Bu, bazı durumlarda şaşırtıcı kelâmi eğilimlere yol açtı. Zira, Allah, hikmetsiz hiçbir şey yapmadığı ve yaptığı herşey, temel hedefi olan kendisine özgü iyiliğine sahip olduğu için, bu hikmetli fiili en çirkin olaylarda bile bulmak ve savunmak zorunda kaldı.

Mutezilenin bu akılcılığına tepkiler Eş'âri kelâmcılarından geldi. Ehl-i Sünnet mezhebinden olan Eş'âriiler, kesin bir şekilde, mutlak kudret üzerine yapılan bu ilk vurguya (cebriye) tekrar döndü. Fakat Eş'ârilik bunu, Mutezileden devraldığı, özenle yumuşatılmış akli unsurlardan oluşan (sistemlerini oluştururlarken akli kullanmaktan kaçınmamışlardır) sistemi içindeki bu katkıyı gözönünde bulundurarak yaptı. İlahi kudret üzerindeki Eş'âri ısrarı, özgür irade ve nedensellik inancının zarar görmesine yol açtı. Hatta Mutezilenin adli ilahi inancının temelindeki, akıl ile anlaşılabilen iyilik ve kötülük fikrinde köklü bir değişiklik yaptı. İlahi kudret üzerindeki bu aşırı vurgu aslında bazı problemlere yol açıyor gibi gözükte. Mutezilenin "adl-î ilahi" anlayışına karşı, Eş'âriiler, Allah'ın sınırsız kudretiyle, iyiliğin olduğu kader kötülüğün de fâili olduğu şeklindeki ilk İslâmi yorumu benimsedi. Onlar hür irade inancını reddettiler. Onlara göre, fiilleri sadece Allah yaratabilir, bu anlayış şu şekilde dillendirildi. "O neyi isterse o olur; neyi de istemezse, o olamaz."

İnsan fiillerinden dünyadaki tabii olaylara kadar herşey, İlahi iradenin dolaysız bir sonucuydu ve bu irade anlayışı kabul edildi. "İyilik ve kötülük Allah'ın iradesi ve kudretiyle meydana gelir. Biz, Allah'ın iradesinin ve kudretinin iyiliği olduğu kadar kötülüğü, tatlıyı olduğu kadar acıyı da kapsadığına inanırız."

Ancak Eş'âriyye, bu iman prensiplerine rağmen, orta bir yol izlemiştir. İlahi adâlet ve ilahi zorunluluklar üzerine yapılan aşırı mutezili vurguya karşı tepki gösterelede,

Cebriye'nin aşırı kaderciliğine de düşmemiştir. Fiilleri yalnızca Allah yarattı, ancak insan da onları "kesb" etti ve bu yüzden fiillerinden sorumlu tutuldu.

Ayrıca Eş'âriiler, kötülük ve iyiliğin ancak ilahi hükümle bilinebileceğini ileri sürdüler. Bu konuda önde gelen Eş'âri kelâmcı Bakıllani (ö. 403/1013) şunları söylemektedir:

"Biz, aklın kendi başına hareket ederek bir fiilin her durumda iyiliğini veya kötülüğünü, dini anlamda haram veya mübah olduğunu ya da O'nun zorunlu tabiatını bilme imkanının bulunduğunu kesinlikle reddederiz. Bu hükümler, kendi bütünlükleri içinde, fiiller için asla ilahi yasanın (şeriat) dışında başka bir şeyle tesbit edilemediği gibi, aklın herhangi bir şekildeki belirlemesiyle de tespit edilemez."

Fakat bu noktada Ehli sünnet mezhebinin diğer kolu Maturidilik, Eş'âri'den ayrılmaktadır. Onlar, Mutezile gibi aklın, iyiyi ve kötüyü seçebileceğini kabul etmektedirler. Burada Mutezile ve Maturidi'ler adâlet ve hikmetin Allah'a izafesinde, abes ve zulmün de ondan nefyedilmesinde "kıyasu'l-gaib ale's-şâhid" (görüneni, görünmeyene kıyas) ilkesini benimsemişlerdir.

Ama Maturidiler, Mutezile gibi "İlahi zorunluluk" ilkesini kabul etmemişlerdir. Bunun yanında insan aklının tam yetkin olmamasından dolayı da, her zaman vahyin yol göstericiliğine de ihtiyaç vardır.

Maturidiler, kulun fiillerinden ise Eş'âriye yaklaşmakta, Muteziler'in ihtiyarını kabul etmemektedirler. Onların "kesb" anlayışı, aslında Mutezile'nin ve Eş'âriilerin tam ortasında sınırlı bir yaratma gücüne sahiptir.

Adl-î ilahi konusundaki Ehl-i Sünnetin bu bakış açısı, diğer meseleleri çözümlemede de etkili olmuştur. Bizce bu hususta, Maturidi'nin görüşleri en uygun olanıdır. Bunun için, Maturidi itikâdının, halkımız arasında yaygınlık kazanması gerekir

4. ADL-Î İLAHİ PROBLEMİNİN ÇÖZÜMÜ NOKTASINDA TANRI

TASAVVURUMUZ

4.1. Allah Tasavvurunun Dini Yaşamdaki Önemi

Allah, başta semavi dinler olmak üzere, dinlerin çoğunun düşünce merkezinde bulunan odak bir varlık veya insanların zihinlerinde dini yaşantılarının merkezini belirleyen bir kavramdır. Dolayısıyla müminlerin yaşamı ile Allah tasavvurları arasında kopmaz, zorunlu bir bağ vardır. Zira din, (Allah) yasallaştırmanın tarihi bakımından en yaygın ve en etkin aracı olagelmiştir. Her yasallaştırma toplumsal olarak tanımlanan gerçekliği muhafaza eder. Din, o kadar etkin bir şekilde yasallaştırır ki, amprik toplulukların istikrarsız gerçeklik yapılarını dahi nihai gerçekliğe bağlar. Toplumsal dünyanın kaygan gerçekleri beşeri manalar ve beşeri ilişkilerinin ötesinde bir tanıma sahip kutsal realisumda kaynağını bulur [Berger, 1963: 65].

Allah tasavvuru ilahi dinlerde doğuş anında "vahiy" vasıtasıyla Allah'ın kendisi tarafından oluşturulur. Tarih içerisinde ise bu işi "teoloji (kelâm)" üstlenmiştir. Teolojilerde spekülâtif olarak oluşturulmuş Tanrı tasavvurlarının "vahyi" tasarımıyla ne derece aynı olduğu problemlidir. zira, Allah, akıl ile kavranabilecek bir obje olmadığı gibi, insanın akli da sosyolojik, psikolojik ve fizyolojik unsurlardan meydana gelen insani bir komplekse bağlıdır. Aynı zamanda akıl, çağın düşünce şemalarının aklilik derecesini belirleyen kültürel gelişmenin seviyesine bağlı, saf bir sosyal sözleşme olan dil içinde ifadesini bulan bir melekedir [Hanefi, S: 23, 507]. Dolayısıyla yanlış veya eksik tasavvur daima gündemdedir. Allah inancı, müminin zihninde salt bir itikâd, kanaat ve inanç olmaktan çıkıp kalbine doğru bir imana, varoluşsal bir ilişkiye, canlı - duygusal bir bağa dönüştükçe bireyin yaşamının bütün boyutlarına nüfus etmesi, kişiyi etkilemesi o oranda artar.

Yalnız burada "tanrıya inanma" veya "dindar olma" tâbirleri son derece girift ve muhtevası belirsiz şeylerdir. Tanrıtanımazlık (ateizm) karşısında bir tanrıya inanma veya dinsizlik karşıtı olarak "dindar" olmanın önemi kadar "nasıl" bir tanrıya inanma ve "nasıl" bir dindarlık soruları da en az bunlar kadar önemlidir. Allah'ın soyut bir düzeyde "en yüksek iyi", "mutlak iyi", olduğu inancı, pratik düzlemde pek fazla bir anlam ifade

etmeyebilir. Önemli olan fertlerin ilişkilerinde Allah'ı nasıl tasavvur ettikleri, O'na hangi fiilleri izafe ettikleri, O'nu nelerden beri gördükleridir. Yani din; Allah ile insan arasındaki bir ilişki ise, bu ilişkinin niteliğini belirleyen Allah'ın, ontolojik anlamda sınırsız ve mutlak olan gücünün; içeriği ahlaki olan bu ilişki üzerindeki sınırlarının nerelere uzandığı, nerelerde sınırlandığı, yarattığı insan üzerinde ne tür tasarruflarda bulunduğu, ilişkinin niteliğini, dolayısıyla bireyin yaşamını ve bu yaşamın niteliğini alabildiğine etkiler.

Örneğin, eğer herhangi bir tek tanrılı dinde ilişki, adâlet ve sevgi yerine, salt "güç" ve "kudret" üzerine kurulmuşsa, taraflardan birinin (tanrı) ne yapacağı belli değilse veya her istediğini yapabiliyorsa, böyle bir ilişkide ikinci tarafın (insanın) yeteneklerinin açılıp-serpilmesi mümkün değildir. Bir bireyin eylemlerine kendisinden kaçınılması imkansız mutlak bir otorite ahlaki olmayan bir tarzda kılavuzluk ediyorsa, politik özgürlüğün pek fazla bir anlamı yoktur. Ondaki entellektüel, ahlaki ve fiili enerji zorunlu olarak bloke edilir. İnsan olma potansiyeli ortaya çıkamaz. böyle bir yorumda Allah "mutlak güç"e; insanın denenmesi de sorgusuz-sualsiz bu mutlak güce boyun eğmeye indirgenmiştir. Bu yüzden de herşeyin sorumlusu (adâletsizlik ve zulümlerin) olarak suç Allah'a atfedilmiştir. Sonuçta güce tapınılmaktadır. Allah'ın gücünü kurlsız (ölçüsüz) kullandığı inancı, tabiat yasalarının devamlılığı fikrini ortadan kaldırdığı gibi, Allah'ın yaptıklarının insanın anladığı anlamda ahlaktan bağımsız olduğu inancı da, ahlak yasalarına, onların bilinebileceğine ve evrenselliğine olan inancı da zayıflatır. Böylece insanın zihni, akli ve ahlaki tabiatı önemli ölçüde yara alır. Sonuçta ise insan kendine yabancılaşır.

Dini yabancılaşma Fromm'un dediği gibi sadece putlara tapmada ortaya çıkmaz. İnsan tanrısını salt güce indirgeyerek de kendine yabancılaşır [Fromm, 1973: 76]. Çoğu dinlerde ve ilahi dinlerin bazı yorumlarında tanrı, insanın ezilmişliğinin, yoksulluğunun, kaybettiklerinin, elde edemediklerinin, arzularının bir yansıması olabilir [Feuerbach, 1991: 93]. Bu tip totaliter tanrı ve din yorumlarında, toplumsal düzeyde tanrı tasavvuruna uygun bir siyasal yapı, akideye uygun bir şeriat oluşur.

Fakat Kur'an'ın ortaya koyduğu Allah tasavvurunda, Allah ile insan arasında özgür iradeye dayanan ahlaki bir ilişki söz konusudur. Allah mutlak güç ve iradeye sahip

olmasına rağmen, insan ile ilişkisi salt güce dayanmaz. Tersine ahlaka dayanır. Örneğin, Kur'an şöyle der:

"Allah inananların dostudur. Çünkü onları karanlıklardan aydınlığa çıkarır, inkar edip kafir olanların dostu ise Tağut'tur. Çünkü onları aydınlıktan alıp karanlığa götürür. Onlar ateş ehlidirler, orada devamlı kalırlar [el-Bakara, 2/257].

Kur'an'da Allah ile insan arasındaki bu ahlaki ilişki genellikle "kelime", "ahd", "misak" [el-Bakâra, 2/27; Âl-i İmrân, 3/81; el-A'râf, 7/169; en-Nisâ, 4/21; el-Mâide, 5/14; el-Ahzâb, 33/7; el-En'am, 6/115; Yunus, 10/19; et-Tâhâ, 20/129; el-Fussilet, 41/45], kavramlarıyla ifade edilir. İlişkinin ahlaki temele oturduğu dinde veya dini yorumda, insanın yönü bir taraftan Allah'a ve ahirete dönük iken, diğer yandan dünyaya ve topluma dönüktür. Birçok alanda Allah'a ve ahirete, dünyadan ve toplumdan geçilerek gidilir. İnsanın denenmesi, Allah'ın yeryüzünde gerçekleştirmek istediği hedefleri icra ederek olur. Üretici ve yaratıcı bir insan tipi önerilir. (cehd, cihad) Çünkü, yeryüzünde gerçekleştirmek üzere Allah'tan bir "emanet" olarak verilen "misyon" göklerin ve yerlerin kaldıramayacağı kadar ağırdır. "Biz emaneti göklere, yere ve dağlara sunduk, onu yüklemekten kaçındılar; onu insan yükledi. (bununla beraber onun hakkını tam yerine getiremedi.) Çünkü o, çok zalim ve cahildir" [el-Ahzâb, 33/72].

Nasıl bir tanrı tasavvuruna sahip olmalıyız? Sorusuna kuran ölçeğinde aradığımız cevap bizi adl-î ilahi sorununun çözümüne götürecektir. Ve tanrı – insan ilişkisi de sağlıklı bir zemine kavuşacaktır.

4.2. Kur'an Allah'tan Bahsederken Nasıl Bir Dil Kullanıyor?

Kur'an, Allah'tan bahsederken sınırlı bir antropomorfik bir dil kullanır. Allah'ın mahiyeti hakkında kur'an'a dayanılarak birbirinden farklı başlıca üç bakış açısı oluşturulmuştur: a) Katı antropomorfizm yani müşebbihe (Mücessime), b) Sıfatları reddetme (Muattıla), c) İlmli teşbih yani Eş'âri ve Maturidi anlayış.

Allah'ın sıfatları ve zâtı üzerinde düşünen filozof ve kelâmcılar, Kur'an'da Allah'a atfedilen fiil kökenli lafızların isim mi, sıfat mı, yoksa hem isim, hem de sıfat mı olduğunda anlaşamamışlardır [İzmirli, 1981: 256]. Hangisi kabul edilirse edilsin, bu lafızlar, Allah'ın mahiyeti (neliği) ni tanıtmaz; fakat onun hakkında bilgi verir. Bu lafızların hissî içerikleri (bizzat insanı nitelikleri) Allah'a atfedilemez. Fakat, manevi, aklî işaretleri (sonuçları) O'na izafe edilebilir. Örneğin yaratma fiilinin, Allah tarafından nasıl yapıldığı süreç ve mahiyet olarak bilinemez; ama mahluk olan bilinir. Dolayısıyla Hâlık hakkında yaratma hususunda bilgi verir. Başta ihlas suresi (112. sure) olmak üzere, Kur'an'ın genelinde panteist teorilerin tam aksine, Allah'ın bir zâtiyet, bir ferdiyet (hüve) olarak bir bene (ego) sahip olduğu gâyet açıktır [İkbâl, 1958: 56]. Allah, ancak ontolojik anlamda bildiğimiz varlıkla muttasıl (vahdet-i vücûd) veya onun içinde erimiş bir prensip (panteizm) değilse, fiilleri olan ve bu fiilleri insan tarafından anlaşılabilen biri zâtiyet ise insan için anlamlı olabilir. Dolayısıyla "din" imkan dahilinde olur. Zâtiyeti ve fiilleri olmayan veya fiilleri insan tarafından anlaşılmayan bir Allah'ın olup-olmaması insan için pek önemli değildir [Koç, 1996: 52].

Kur'an, Allah'tan ve ahiret hayatından bahsederken "teşbih"e başvurur. Âl-i İmrân suresinin 3. 7. ayetinde mütesabihlerin gerçekliklerinin, asıllarının ne olduğunu Allah'tan başka kimsenin bilinmeyeceğine işaret edilerek, bu cümlelerin insanlarda uyandırdığı ilk anlam, hüküm çağrışım ve tasvirle yetinilmesi istenmiştir [Güler, 2000: 42]. Kur'an'ın amacı, Allah ile insan arasında mahiyette bir ortaklık veya benzerlik ileri sürmek değil, ahlaki fiillerde ve bunların sonuçlarında bir ortaklık ve benzerlik kurmaktır. Çünkü, fiil bir bağıntı ve fonksiyondur. Fâillerin benzemesi gerekmez. Zaten Kur'an'da Allah'ın fiilleri insanın fiillerine benzetilir; mahiyeti değil, mahiyete ilişkin benzetmelerin (el - yüz) mecaz oldukları açıktır.

Örneğin, Allah'ın insana yardım etmesini ele alacak olursak: Allah, Uhud savaşında kafirlerin yüreklerine korku salma ve beşbin meleğin müminlerin safında çarpışmasıyla müminlere yardım etmiştir [el-Ahzab 33/ 26; Al-i İmrân 3/ 125]. Fakat Allah gâib olduğu için O'nun insana yardım etme fiilinin süreci ayne'l – yakîn veya ilme'l - yakîn görülmez. Ama insanın insana yardım etmesi ya bedenen olur ya da mal ile olur. Bu ise aynel ve ilm el yakîn ile görülür.

Allah'ın mahiyeti hakkında parmağımızı dudaklarımızın üstüne götürüp susmaktan başka bir yolumuz yoktur. Ancak, O'nun insanlarla ilişkisinde, onlara neler yaptığı, yapabileceği veya yapmadığı ve yapmayacağı hakkında konuşabiliriz. Çünkü Kur'an baştan sona büyük bir konuşmadır.

İster Kur'an'da olduğu gibi insani niteliklerin Allah'a izafe edilmesi olsun; isterse bunun üzerine müslüman bireylerin yaptığı atıf ve nitelemeler olsun, bunların insani içerikleriyle fiilen, bizzat, gerçekte Allah'da buldukları kastedilmemektedir. Yani bunlar insanda gerçek, Allah'ta mecazdır. İşte Allah hakkında insani nitelemelerle konuşma, meşruiyetini burada bulur. Din dili bu anlamda "temsili" bir dildir [Koç, 1996: 65; Aydın, 1991: 114]. Buna göre Kur'an'da, din dili nasıl anlaşılmalıdır? Bu hususta Davud Rehberin, Allah'ın irade ve meşietini ile insan özgürlüğü arasındaki ilişkiyi Kur'an ayetlerine göre yorumlamasını bir örnek olarak ele alabiliriz. Ona göre:

"Bazı kelâmcılar kendi teorilerini savunmak için "irade" ve "meşiet" arasında bir ayırma gitmelerine rağmen, aslında bu iki fiil Kur'an'da eş anlamlı olarak kullanılır. Özellikle "şâe" fiilinin değişik formlarının geçtiği ifade kalıpları genellikle "Allah istediğini yapar", "dilediğine lütfeder - dilediğini lütufsuz bırakır", "dilediğini hidâyete erdirir dilediğini delâletle bırakır" şeklinde geçer. Şimdi, bu ifade kalıpları genel olarak Kur'an'ın fikrî bütünlüğünden, özel olarak da, geçtiği pasajın konteksinden izole edilmiş olarak okunursa, insan aklının dikkatli bir sorgulaması tarafından köşeye sıkıştırılınca: "Defol! istediğimi yaparım, o senin değil, benim işim" diyen kaprisli ve "kendi başına buyruk" bir hükümdarın cevapları gibi görünüyor. bu ifadeler kaprisli bir hükümdara benzeyen bir Allah'ı çağırıyor.* Bu ifadelerin geçtiği birçok yerde, aynı pasajda Allah'ın adâleti, hakkâniyeti, haklıyı haksızdan ayırması deklare edilmektedir. Böyle bir ortamda, bu ifadelerden Allah'ın kaprisli fikrini nasıl çıkarabiliriz? Kur'an okunduğu zaman, asla unutmamalıyız ki, çok yüksek retorik bir dil ile karşı karşıyayız. O halde sorun olan ifade formunun retonik anlamı ve önemi nedir? Retonik söylemde en önemli olay vurgudur. "O, dilediğini cezalandırır, dilediğini de mükafatlandırır" ifadesinin izole edilmiş okunuşunda vurgu "diler" fiilindeki fikir üzerine yoğunlaşmaya yönelir. Halbuki asıl vurgu, gösteriyor ki, herhangi bir verili zamanda nefesine uyabilen "kim

* Bu tür ifadeler için bkz. 13/26-27, 14/27, 2/213, 42/13, 22/18, 12/58 vs.

olursa olsun" Allah onu cezalandırır. Birçok kontekst gösteriyor ki, bu "retorik" ifadedeki vurgu her yerde bulunuyor [Rahbar, 1960: 69].

Sonuç olarak, Kur'an müşrik bir ortamda vahyedildiği için Allah'ın kudret ve yüceliğini (ilmini, iradesini, gücünü) tekrar tekrar vurgulamak durumunda olmuştur. Bu yüzden Kelâm ilmi de Allah'ın ahlak, adâlet, hakkâniyet vb. boyutlarını vurgulama yerine (ki bunlar antropomorfiktir), anti antropomorfik bir tenzih gayreti olarak gelişti. Özellikle Eş'âri kelâmcıları Allah'ın mutlaklığını başka özelliklerden sıyrarak (ki, Kur'an'da Allah'ın ahlaki yanı diğer yanlarından geri kalmaz) O'nu güç irade ve ilme indirgediler [a.g.e., s. 14]. Böylece Allah'ın ilmi, iradesi ve gücü ile insanın ilmi, iradesi ve gücü sürekli birbirlerinin rakibi gibi görüldü. Allah ile insanın birbiri ile ilişkisi, fil ile karıncanın güreşine benzer bir tarzda ortaya kondu [a.g.e., s. 15]. Bu güreşin galibi herhalde önceden bellidir. Cebri ilk savunulardan Cehm b. Sefvan'ın, Allah'ın sıfatlarını inkar ederek sadece zâtını, mutlaklığını savunmasıyla kader teorisi arasında bir ilişki olmalıdır. Çünkü, fiilleri tanımlanamayan, anlaşılamayan, zâtının yanına yaklaşılamayan sonsuz, gâybî bir gücün varlığından onun herşeye hakim olduğu, herşeyi belirlediği fikrini çıkarmak daha kolaydır. Eş'âriiler'de daha sonra tevhid (tenzih) konusunda "kıyasu'l - gaib ale's - şâhid" ilkesini benimsemeyerek sıfatları kabul ettikleri halde, "adâlet" konusunda bu ilkeyi reddederek ahlaki sıfatları kabul etmediler [Hanefi, 1988: 37-39]. Böylece Allah onlara göre, insanın anlayacağı anlamda ahlakdan bağımsız salt bir güç yığını olarak ortaya çıktı.

Aslında tabiatta herşey birbiri ile ilişki içerisinde olduğu gibi, insanda dahil herşey aynı zamanda Allah ile de ilişki içindedir. Allah, tabiatı kanunlara bağlı olarak yaratıp, işleyişini ona bırakıp dışardan seyretmediği gibi (deizm), insanı da başıboş bırakmış değildir. O her insana 'şah damarından daha yakın olup" [el-Kâf, 50/16], hem göklerin ilahı, hem de yeryüzünün ilahıdır. [ez-Zuhrûf, 43/14]. İhlas suresinde vurgulandığı gibi O, bir Ben ve zâtiyettir. Aynı şekilde Felak ve Nas sûrelerinde ortaya konduğu gibi, kendi yarattığı benlerle, insanlarla ilgilenmektedir. Fakat, Kur'an'ın bütününde ortaya konabileceği gibi, bu ilgilenme insanın özgürlüğü, Allah'ın adâleti, hakkâniyeti temellerine dayanmaktadır. Eğer insanın hür iradesi ile yaptığını söylediğimiz bir şey, ilmiyle, iradesiyle, kudreti ile önceden takdir etti ise, insanın irtikâb ettiği isyan, küfür, ahlaksızlık, çirkinlik ve bütün şerlerden o zaman o sorumludur. Bunu da, aklı başında,

vicdan sahibi hiçbir müslümanın kabul etmesi düşünülemez. Bunu düşünebilen bir insanın Allah tasavvuru "adâletsiz" demektir.

4.3. Kur'an'da Allah - İnsan İlişkisi

Allah - insan ilişkisi bağlamında en temel sorun şudur: (aynı zamanda adl-i ilahi sorunu açısından da) İnsanın hayatını idame ettirdiği anlam ve değerlerin kaynağı nedir? Bunlar Tanrı tarafından mı yaratılıp insana empoze edildi, yoksa bunları insanın kendisi mi icat etmektedir? Bu anlam ve değerlerin kaynağını insana verdiğimizde, tanrıyı sınırlamadan insanın evrendeki yerini nasıl değerlendireceğiz?

Bu perspektiften baktığında Santre: ahlakın sanata benzediğini kabul eder. Sanatta asıl olan tam olarak, serbest yaratma aktıdır. Sanatçı için önemli olan şey sanatını icra ederken önüne önceden formüle edilen ve tabî olması istenen kuralların konulmamasıdır. Santre'in burada vurguladığı nokta, sadece bağımsız bir şekilde seçme hakkı değil, aynı zamanda yaratma hakkıdır da. Bu yüzden herhangi bir anlayış, insana bu hakkı vermediği müddetçe, Santre onu reddetme durumundadır. Zira, iradesini başka birinin iradesine teslim eder insanın bu insanlığını kaybedişini hiçbir şey telafi edemez [Düzgün, 1999: 43].

Tanrı'yı kavramsallaştırdığımız geleneksel metafiziksel kategorileri, kutsal kitabımızın (Kur'an) ilgili öğretileriyle düzelttiğimiz zaman, birçok düşünürün zihninde yer alan "kullarına zulmeden tanrı" imajı silinecek ve bu imaja karşı geliştirilen inkarcı felsefelerin üzerinde karşıt fikirler ürettikleri düşünce zemini ortadan kalkacaktır. Buna göre Kur'an nasıl bir insan anlayışı ortaya koymaktadır. Bunu Kur'an'dan takip edelim:

"Allah Adem'e bütün isimleri öğretti, sonra onları önce meleklere arz edip: Eğer sözünüzde sâdik iseniz, bunların isimlerini bana bildirin, dedi. Melekler: Ya Rab! Seni noksan sıfatlardan tenzih ederiz. Senin bize öğrettiklerinden başka bizim bilgimiz yoktur. Şüphesiz âlim ve hakîm olan ancak sensin dediler. (Bunun üzerine): Ey Adem! Eşyanın isimlerini meleklere anlat, dedi. Adem eşyanın isimlerini onlara anlatınca; Ben

size, muhakkak semavat ve arzda görülmeyeni bilirim. Bundan da öte, gizli ve açık yapmakta olduklarını da bilirim, dememiş miydim? dedi [el Bakara, 2/31-33].

Bu ayet, dünyanın yaratılmasında ve buna kaynaklık eden değerlerde insanın çok önemli rol oynadığına işaret ediyor. Buna göre:

a) Allah insanı melekler dahil tüm varlık türlerine üstün kılma ve bu üstünlüğün sonucu olarak ağır sorumlulukları da ona teklif etme planını bir sahnede canlandırmaktadır.

b) Allah, insana eşyanın isimlerini öğrettikten sonra, insan bu isimleri bilme özelliğini kazanmaktadır. Bu bilgiye ezeli olarak sahip olan ve bu sebeple ilim ve hikmete mutlak manada sahip olan Allah'ın bu iki niteliği de insana ödünç veriliyor. (Allah'ta yetkin, insanda kısmi, sınırlı) Âlim olma sıfatıyla insan kendisine öğretilenleri; hakîm sıfatıyla da kendisine öğretilmeyenleri, varolan ve fakat o ana kadar kendisine açılmayan sırları keşfedecek ve öğrenecektir.

c) Allah bütün yarattıklarını, onlara ne isim verip, nasıl çağıracağını görmek için, insana takdim etmektedir. İnsan da onların hepsini isimlendirmektedir. Bir varlığı isimlendirme, o varlığa sadece bir nitelik atfetmek anlamına gelmez. Bir şeye anlam ve önemini kazandırmayı ifade eder.

d) Dünya bütün unsurları isimlendirilene kadar, bütünüyle bitmiş, gerçek dünya olarak kabul edilmemektedir. Âlem, insanın önüne bitmiş ve düzenlenmiş bir varlık alanı olarak gelmez. Şekilsiz ve kısmen karmaşık bir halde insanın önüne gelir ve önemini insandan alır. "Allah'ın gökyüzü ve yeryüzündeki her şeyi sizin emrinize verdiğini ve görünen ve görünmeyen yollardan size rızkını bol miktarda akıttığını görmez misiniz? [lokman, 31/20], ayeti de buna işaret etmektedir.

e) İslâm'da, Yahudilik ve Hristiyanlıkta insan üstü bir konuma sahip olan insanlarla tanrı arasında bir yer işgal eden melek anlayışı kaybolmuştur [Düzgün, 1999: 26-44].

Bakara suresinin bu ayetleri, bu şekilde anlaşıldığı zaman insan, tanrı karşısında bir köle olmamaktadır.

Ayrıca Kur'an da insana verilen değer ve üstünlük şu şekilde zikredilir. a) Allah'ın insana kendi ruhundan üflemiş olması [el-Hicr, 15/29; es-Sad, 38/72]. b) İnsanın halife olarak nitelenmesi; "Sizi yeryüzünün halifesi kılan, size verdiği nimetler hususunda sizi denemek için kiminizi kiminizden derecelerle üstün kılan O'dur [el-En'am, 6/165]. "Sonrada, nasıl davranacağınızı görmemiz için onların ardından sizi yeryüzünde halifeler kıldık." [Yûnus, 10/14]. c) Âlemin insanın emrine verilmesi (teshir): Boyun eğdirme anlamına gelen teshir insanın varlıklar üzerindeki egemenliğinin Kur'an tarafından belgeleniştir. Kur'an'a göre bütün bir kainat insanın emrine verilmiştir. Güneşi, ayı, gece ve gündüzü [en-Nahl, 16/12], denizi [Câsiye 45/12], yerdeki herşeyi [Lokman, 31/20], Allah, insanın emrine vermiştir.

İşte bu özellikler Kur'an'da insanın hakim güç olarak görülmesine imkan tanıyan kavramsal yapıyı oluşturur. Bu kavramsal yapı tanrı karşısında rakip olarak da görülmemelidir. Sadece insanın özgürlüğünü vurgulamaktadır. Zaten insanın ahlaken bozulmaya yatkın olması ve özgürlüğünü her zaman "en iyi olanı" seçme yönünde kullanamaması, insanın yalnız bırakılmaması ve dışarıdan desteklenmesini gerektirmektedir. Bunu da şu ayetlerde görmek mümkündür.

"İnsan zayıf yaratıldığı için, Allah yükünüzü hafifletmek istiyor" [en-Nisa, 4/28].

"İnsana bir darlık gelince, bize yakarır durur" [Yûnus, 10/12].

"İnsan aceleci olduğundan iyiliği isteyeceğine kötülüğü ister" [el-İsrâ, 17/11].

Bu açıklamalardan sonra dünyayı bir "kozmos" yani düzenli bir bütün ve insanı da mikrokozmu, yani minyatür kozmos olarak görmek mümkündür. Buna göre, makrokozmu temel özellikleri ve yönetici prensipleri insanda öz olarak toplanmıştır. Evrenin bu özelliklerini ve prensiplerini özellikle de evrendeki düzeni, dikkatli bir şekilde tahlil etmesiyle insan, kendinde bir ahenk ve düzen gerçekleştirir [Düzgün, 1999: 71]. Bu hususta Kur'an, şöyle buyurur: "Allah'ın yaratmasında bir dengesizlik göremezsin" [el-Mülk, 67/3]. "Gerçeğe göre kitab-ı ve ölçüyü indiren Allah'tır" [eş-Şûrâ, 42/17]. Kozmos'daki bu orantı ve dengenin, aynı şekilde insanda ve insan davranışlarında da bulunması, ifrat ve tefritten uzak olması istenir. Bütün içgüdü ve

tutkular, aynı uyum ve denge prensibi tarafından düzenlenmeli, fonksiyonlarını belli sınırlar içinde gerçekleştirmelidirler. Bu sınırları korumak da "adâlet" olarak adlandırılmaktadır [Düzgün, 1999: 72].

Kur'an'da hakim bir güç olarak görülen insanın, Allah ile ilişkisi yine Kur'an da, ahlaki bir ilişki olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü Allah, din dilinde sadece bilen, irade eden, güç, kudret sahibi aşkın bir otorite değil, aynı zamanda esirgeyen, bağışlayan, gazaplanan, seven, sevindiren, korkutan, müjdeleyen, zâlimden mazlûmun intikamını alan, hilelere cevap veren, vahyeden, peygamber gönderen, adâletli davranan, sevgi ve merhameti olan kısaca evren ve beşeriyet ile her an canlı bir münasebet halinde olan bir zâttir. Dolayısıyla O, yalnızca aşkın değil, fakat insana şah damarından daha yakın olması manasında, kendini her yerde hissettirendir. Kur'an'ın ifadesiyle "O, hem evvel hem ahir; hem zahir hem de batındır. O, herşeyi kemaliyle bilendir [Hadîd: 3].

Allah'ın beşeriyet ve evren ile olan bu canlı ilişkisi O'nu ahlaki bir varlık olarak düşünmemizi zorunlu kılar. Mutezile de olduğu gibi. Zira, yukarıda belirtilen sıfatlar Allah'ı ancak şahsi ve ahlaki bir varlık olarak düşündüğümüzde anlam ifade ederler. Ahlaki özellikleri olmayan bir Allah'ın hiç bir dini değeri olmayacağı açıktır. M.Aydın'ın da işaret ettiği gibi: "Dini ibadetlerin özünde korku değil isteyerek ve severek bağlanma yatar"[Aydın, 1991: 115]. Böyle bir bağlanmada ise, Allah'ın iyiliği esas unsurdur.

Ancak dinde Allah'ın iyiliği ile insanın iyiliği arasında bir derece değil mahiyet farkı vardır. Bundan dolayı da "ahlâkîlik" insana atfedildiği anlamda tanrı'ya atfedilemez. İnsanın ahlaki tecrübesinde derece derece bir yükseliş vardır; eksiklikten tamlığa, iyiden daha iyiye bir gidiş vardır. İlâhi varlığın iyiliğinde ise, değişmeden uzak tam bir yetkinlik vardır. Bu yetkinlik, dünyada görülen yetkinlik zincirinin son halkası değildir. Tanrı'nın bütün fiilleri yetkiliğe doğru değil, yetkinlik içinde cereyan etmektedir [a.g.e., s. 120]. İnsan için "Ahlaklı" nitelemesini kullandığımız gibi yeri gelince de "ahlaksız" nitelemesini zorunlu olarak kullanırız. Tanrı için "ahlaklı" vasfını kullandığımızda herhangi bir tabi âfet durumunda da bu sefer "Ahlaksız" vasfını kullanmak zorunda kalabiliriz. İşte bu sebeplerden dolayı tanrı - insan ilişkisini sadece ahlaki bir ilişki olarak isimlendiriyoruz. Çünkü Kur'an, Allah'ın fiillerinin şu üç özelliğinden bahseder:

4.3.1. Allah'ın Fiillerinde Gâyelik

Allah'ın fiilleri ile kastımız, O'nun ilim, irade, kudret ve yaratma sıfatları gereği, hür olarak ortaya koyduğu fiillerdir. Bizi burada ilgilendiren fiilleri, tabiki insana yönelik, onunla ilişkisinden doğan; rızık verme, yardım etme, engelleme, cezalandırma, mükafatlandırma, insanlara tavsiyede bulunma gibi fiilleridir. Kur'an'da ki Allah'ın insana yönelik buyruklarının büyük çoğunluğunun gerekçeleriyle birlikte (li, key, hatta gibi gâye bildiren lafızlarla) zikredildiği ve ayrıca, Allah'ın anlamsız, sebepsiz, hikmetsiz iş yapmayacağını bize bildirildiği açıktır [el-Furkân, 25/115; Kıyâmet, 75/36] .

Gâye, Allah'ın iradesinin akleden bir irade, kudretinin de şuur sahibi bir kudret olduğunu gösteren delildir. Gâye ile, hikmet vahyin özü; vahiyler'de Allah'ın maksad ve murâdıdır. Eğer, Allah'ın her işinde bir hikmet varsa insanların amacı, bu hikmeti anlamaya çalışmak olmalıdır. Yoksa "hikmetinden sual olunmaz" anlayışı değildir. Allah'ın iradesi ya tabiatta tecelli eder (sünnetullah, tabiat kanunları) ya da insan iradesinde ve fiillerinde tecelli eder. Zaten günümüzde Allah'ın fiilleri olan, fiziki dünyamızdaki hikmetli işleri bilimsel bilgi geliştikçe daha iyi anlaşılacaktır. Dünyamızdaki ekolojik dengenin bitki - hayvan bilimleriyle anlaşılması Allah'ın hikmetli iş yaptığını daha iyi ortaya koymaktadır [Güler, 2000: 60].

4.3.2. Allah'ın Fiillerinde Ahlaklılık

Allah'ın Kur'an'da insana emrettiği şeylerin insanların nitelemesiyle iyi - doğru, nehyettiği şeylerin ise kötü - yanlış olduğu noktasında herhangi bir ihtilaf yoktur. Fakat Allah'ın insana yaptığı şeylerin neler olduğu ve bunların ahlaki niteliği böyle değildir. Örneğin, yeryüzünde insana zarar veren, Allah'ın yarattığı ve yaptığı bazı şeylerin ve olayların (hastalık, deprem, sel vb.) insanlar tarafından kötü olarak nitelenmesi, yine Allah'ın insanın aklen "kötü" olarak niteleyebileceği fiilleri insana emredip edemeyeceği konusu ihtilafıdır.

Öncelikle şunu belirtelim ki, yeryüzündeki toplumsal alandaki ahlaki kötülükten sorumlu olan, tamamen özgür olan insandır. İnsanlar ahlaki eğitimle bu kötülüğü ortadan kaldıramasalar bile, alabildiğine azaltırlar. İnsan zaten bununla denenmektedir. Tabiattaki doğal kötülüğe gelince, tabiattaki Allah'ın verdiği nimetlerle mukayese edildiğinde, zarar veren şeylerin az olduğu görülür. Tabiatta var oluşuna gelince bu da insanın denenmesiyle ilgilidir. Bir defa, zarar verme potansiyeli olmayan, herşeyin iyi olduğu bir ortam deneme ortamı olamaz. Denenme iradede olduğu gibi riski gerektirir. Ayrıca insanın zarar olarak nitelediği şey, tabiatta var olan sistemin (sünnetullah) gereği nötr olan olaylara insanın maruz kalmasıdır. Örneğin, deprem tabiatın doğal düzeninin bir gereğidir. Deprem fayının üzerinde yerleşim yeri varsa deprem zarar doğurur. Deprem fayı üzerine yerleşim yeri kurmak ise iradi bir olaydır. İnsanın bu uğurda girişeceği mücadele, göstereceği direniş (sabır) denenme süresinde olumlu bir davranıştır.

"And olsun sizi biraz korku, açlık, mallardan, canlardan ve ürünlerden biraz azaltmak ile imtihân edeceğiz. Sabredenleri müjdele" [el-Bakara, 2/155].

"Her canlı ölümü tadacaktır. Bir deneme olarak sizi hayırla ve şerle deneriz. Ve mutlaka bize döndürüleceksiniz" [el-Enbiya, 21/35]. Başka bir ayeti kerimede: "Eğer onlara acıyıpta içinde buldukları sıkıntıyı giderseydik, iyice körleşerek, azgınlıklarda büsbütün direnirlerdi [el-Mü'minûn, 23/75].

Yukarıdaki ayetlerde Allah'a nisbet edilen şey, tabiattaki bu kanuniyettir. Yoksa, noktasal olarak insanların kendi iradeleriyle daha doğrusu iradesizlikleriyle ilgili olan bu zararlara maruz kalma olayı değildir. Çünkü Allah, Kur'anda:

"Allah'ın sünnetinde (ilahi kanunlar düzleminde) değişiklik bulamazsın" [el-Ahzab, 33/62].

"Asla Allah'ın sünnetinde tebdil bulamazsın" [Fâtır, 35/43].

Ayrıca: "Allah, hiçbir milletin durumunu, onlar kendi durumlarını değiştirmedikçe değiştirmez" buyurmaktadır [er-Rad, 13/11].

4.3.3. Allah'ın Fiillerinde Bilinebilirlik

Bugün İslâm dünyasının genelinde müşâhede edilebileceği gibi, insanlar kendi aralarında "ahlaksızlık" olarak niteleyebilecekleri ahlaki eylemleri, davranışları çok rahat bir şekilde Allah'a izafe edebilmektedirler. Örneğin; toplumsal reel gelir dağılımı (rızk) veya reel tekil ölümlerin tayini (ecel) Allah'a nisbet edilir. Dolayısıyla buralarda gerçekleşen adâletsizlikler ve zulümler Allah'ın iradesine bağlandığı için görülmez. Allah'tan'da görülmez. Çünkü "hikmetinden sual olunmaz." Fakat Kur'an'da Allah, insanlar için ahlaki tercihini ve yasaklarını belirtmek için kullandığı kavramlarını kendisi içinde kullanıyor, Örneğin:

"Onlara biz zulmetmedik, fakat, onlar kendi kendilerine zulmettiler" [el-Hûd, 11/101]. Bu ayette geçen "zulmün" Allah için ayrı bir anlamda insanlar için ayrı bir anlamda kullanıldığını söyleyemeyiz.

Bunun yanında Allah, Kur'an da kendi irade ve kudretini deyim yerindeyse "ahlak" ile sınırlandırmıştır. Örneğin, insanlara diyor ki: "Verdiğiniz sözü yerine getirin, çünkü verilen söz sorumluluğu gerektirir" [el-İsra, 17/34]. Allah va'dettiği cennetten bahsederken de: "Onlara orada ebedi kalıcılar olarak diledikleri herşey mevcuttur. Çünkü bu, Rabbinden yerine getirilmesi istenen bir va'addir" [el-Furkân, 25/16].

Yine Kur'an da Allah, kendi üzerine rahmeti zorunlu kıldığını (ketebe) bildiriyor: "Size selam olsun, Çünkü rabbiniz rahmet etmeyi kendi üzerine zorunlu kıldı" [el-En'am, 6/54].

Kur'an'ın Allah kavramını oluştururken en fazla üzerinde durduğu hususlardan biri O'nun kudreti ise, diğeri de adâleti ve merhametidir. Fakat daha da önemlisi O'nun kudretini adâlet ve merhametiyle sınırlamış olmasıdır. Kudretin ahlâkı sınırlaması anlamsızdır, ama ahlâkın kudreti sınırlaması "mutlak iyi" olarak düşünülmesi gereken Allah için zorunludur. Allah bizi yaratırken ahlak duygusunu ve bilgisini fitratımıza koymuştur [er-Rûm, 30/30; eş-Şems, 91/7-8]. Bizde Allah tasavvurumuzu bu fitrat ve ahlak ile oluşturacağız. Yani, ahlak olmadan Allah inancı ve tasavvuru oluşturulamaz. Çünkü, Allah kavramı kemalini, tapılmaya, saygı duyulmaya değer oluşunu bu ahlaki yanından alır.

Allah - insan ilişkisinin ahlaki olmasının ikinci yönü epistemolojiktir. Allah'ın, ahlaki anlamda ahlaklı davrandığını bilen bir kimse, beşeri düzlemde yüzdeyüz ahlaksızlık olarak niteleyebileceği bir davranışı, aslında toplumdan veya kendi beceriksizliğinden, ihmalinden kaynaklandığı halde, kolayca Allah'a izafe edemeyecektir [Güler, 2000: 66].

4.4. Değerlendirme

Adl-î ilahi açısından nasıl bir tanrı tasavvuruna sahip olduğumuz sorusuna Kur'an'î ölçekte cevap verdiğimiz zaman meselenin sağlıklı bir zemine kavuşturulması mümkün olmaktadır.

Toplumumuzun genelinde itikâdi çizgiyi oluşturan Eş'âri mezhebinin salt olarak Allah'ın irade ve kudretini ön plana çıkartması ve böylece dini meseleleri (kazâ-kader, hayır-şer vb.) buna göre yorumlaması Allah tasavvurumuzu salt bir güce indirgemıştır. Bunda da Eş'âri'lerin din dilindeki "kıyasu'l - gâib ale's - şâhid" yöntemini kullanmamaları ya da yanlış kullanmaları etkili olmuştur. Din dilinde ne aşırı teşbih ne de aşırı tenzih fikrini savunan Maturidilik ise bu yöntemi kullanmış fakat bu mezhepde çeşitli sebeplerle toplumumuzda etkili olamamıştır.

Tanrı insan ilişkisinin, efendi - köle boyutunda olmadığını ortaya, açık bir şekilde koymak için din dilinin anlaşılmasında kullanılması gereken yöntem, Kur'an'da Allah için kullanılan fiillerin "İnsanda gerçek, Allah'ta ise mecaz" olduğu kuralıdır. Bu sayede sadece aşkın olan bir tanrı anlayışı değil; toplum, tabiat ve insanla canlı bir ilişki içinde olan tanrı tasavvurunu kavrayabiliriz.

Kur'an'da insan, tanrı'nın yanında, O'ndan izler taşıyan, O'nun sıfatlarının yeryüzündeki emanetçisi olan (sınırlıda olsa) hakim bir unsur olarak karşımıza çıkar. Tanrı ise, sonsuz irade ve kudreti karşısında adâleti ve merhameti olan, tabiatın nizâm ve intizâmı için değişmez kurallar koyan ve insanların çeşitli eksik yönlerinden dolayı onların rahat ve huzuru için devamlı onlara yardımcı olan (kitap ve peygamber ile) bir varlık olarak karşımıza çıkar. Tanrı - insan ilişkisini Kur'an'î eksende ele aldığımızda:

a) Varlık evreni, bir dizi kendiliğinden var olan uzlaşmaya dayanmayan ve değişmez kanunlarla yönetilmektedir. Ve bu sebeple her şeyin bir düzeyi, aşaması ve konumu vardır.

b) Varlığın belirli bir düzeni olması, varlık derecelerinin farklı ve çeşitli aşamalarının olmasını gerektirir.

c) Farklılık ve ihtilaf; yaratılmış değildir, yaratılmışların özünde vardır.

d) Bu farklılıklar adâletsizlik değil; bu farklılıklar arasında ayrıcalık gözetmek adâletsizliktir.

Bu çerçeveden bakıldığında adl-i ilahi çerçevesinde tartışılan diğer meseleleri (kazâ-kader, ecel-rızık, hidâyet-dalâlet gibi) belirli bir kanun etrafında (sünnetullah) görmek mümkündür. İnsan'da hür iradesiyle bu kanunlara göre yaşamını belirlemeli iyi veya kötü sonucuna katlanmalıdır.

Gazâli'nin ortaya koyduğu "imkan dahilinde mümkün olanların en iyisi budur" anlayışını da; Allah'ın hikmetini kendilerinde akıl ve iradenin sözkonusu olmadığı "tabî düzen" içinde aradığımız da "yaratılması mümkün olan âlemlerin en iyisi olarak görürüz". Ayrıca insanın yaratılışını da böyle değerlendirebiliriz. Çünkü Allah, tabî varlık düzenindeki yaratmasını kusursuz olarak nitelemektedir." Allah'ın yaratmasında bir dengesizlik göremezsin. Gözünü çevirde bir bak, bir bozukluk görebiliyor musun" [el-Mülk, 67/3; eş-Şûrâ, 42/17; er-Rahman, 55/7], ancak akıl ve iradesiyle hareket eden ve dünyadaki iyilikler ve kötülükler kendi eliyle kazandığı birer ameli olan insanı bu tabî düzenin dışında tutmak gerekir.

Tanrı - insan ilişkisini, efendi-köle ilişkisinden uzaklaştırmakla bu seferde efendi-Rakip ilişkisine dönüştürmek istemiyoruz. Ama insanoğlunun fitratı gereği bu tehlikeye düşmesi mümkündür. Bundan korunmanın tek yolu, dinin sadece teorik bir yorumdan ibaret olmadığı; Onun teoriden daha çok pratik bir yorum olduğu inancıdır. Kur'an'ın ifadesiyle bu: "takvâ" ile mümkündür. Bu sayede Tanrı - insan ilişkisi daima canlı ve kuvvetli olur.

5. KÖTÜLÜK PROBLEMİNİN KUR'AN'A GÖRE ÇÖZÜMÜ

5.1. Kötülük Probleminin Çözümü İçin İleri Sürülen Görüşler

Kötülük probleminin çözümü için felsefeciler ve kelâmcılar bazı görüşler ileri sürmüşlerdir. M. Aydın'ın ifadesiyle bu çözüm önerilerini bir kaç maddede sıralayabiliriz. Ona göre: "Bazı düşünürler, kötülüğün reel varlığını inkar etmek suretiyle problemi görmezlikten gelmiş, yahut onun bir sözde problem olduğu kanaatine varmışlardır. Tanrı'nın kötülükten sorumlu olmadığını belirtmek için genellikle kötülük; tabi ve ahlaki olmak üzere ikiye ayrılmakta, birincisi maddenin her kemali kabul edecek durumda olmadığına; ikincisi ise bizzat insana maledilmektedir.

Bir başka çözüm şekli de; kötülüğün, iyiliğin bilinmesi ve takdir edilmesi için varlık olduğunu öne süren görüştür. Bir başka görüşe göre ise, belli oranda varolan kötülük, âlemdeki estetik görünüm ve yapıyı tamamlamaktadır. Çirkinlik olmadan, insan güzellik kavramını elde edemezdi [Aydın, 1987: 157-158].

Bu çözüm önerilerine bazı düşünürler tarafından çeşitli delillerle itirazlarda bulunulmuştur. Çünkü; kötülüğün reel varlığını inkar etmek, problemi çözmek değil, ondan kaçmak anlamına gelir. İkinci olarak, iyiliği tanımak ve takdir etmek için "biraz" kötülüğün olması kafi gelir. Üçüncü olarak, kötülüğün estetik görünümü tamamladığı da söylenemez. Bir insanın güzelliğini göstermek için onun yanına hastalıkların perişan ettiği başka bir insanı getirmeye gerek yoktur. Son olarakta, bazı insanların kötülüklerden dolayı tanrının bir toplumu "ibret olsun" diye cezalandırması, veya; ben halime şükredeyim diye başkasının perişan edilmesi, itirazcıya göre, hiçbir bakımdan savunulamaz. Kötülük problemini "*Adli İlahi*" isimli kitabında etraflıca ele alan Mutahhari de bu konunun çözümünde şu sonuçlara varmıştır:

a) Şerler; ya temeli yokluk olan görünümlerdir. Veya başka şeylerin yok olmasına köken olabilen şeylerdir. Şer sayılmalarının nedeni de yokluğa köken oluşlarıdır.

b) Şerlerin şer oluşları, bizâtihi kendi varlıklarında değil, izafi ve nisbi varlıklarındadır.

c) Şerler, başka bir şeye bağlı olarak ve araz dolayısı ile şerdirler. Yoksa kendi özlerinde şer olarak yaratılmış değildir.

d) Evren bölünmez bir bütündür. Bu bütünün bazı parçalarını ortadan kaldırarak diğerlerini yerinde bırakmayı düşünmek kuruntudan ve hayalden ibarettir.

e) Şerler ve hayırlar: iki ayrı dizi ve sıralamada birbirinden ayrı olarak yer alan şeyler değildir. Birbirine karışmış olarak bulunurlar. Yoklukları varlıklardan ve izafi varlıkları gerçek varlıklardan ayırmak mümkün değildir.

f) Varlıklar; birey olarak ve birbirinden bağımsız olarak ele alındıkları takdirde başka bir hükme, buna karşılık bir organizmanın bir parçası olarak ele alındıklarında başka bir hükme tabidirler.

g) Kötülük ve çirkinlik olmasa idi, hayrın ve güzelliğin anlamı olmazdı. Şerler ve çirkinlikler, hayırlar ve güzelliklerin belirginleşmesine, görünür olmalarına yararlar.

h) Kötülükler, hayırların kaynağı ve musibetler, sevinç ve mutlulukların anasıdır [Mutahhari, 1988: 220-221].

Bu çözüm önerileri ve eleştirilerin haklı olan yanları olabileceği gibi haksız olan yanları da vardır. Bizim amacımız Kur'an'ın anlayışını ortaya koymak olduğu için bu tartışmalara girmiyoruz.

Dinlerin çoğu, kötülüğün varlığını inkar etmiyor. Aslında onların varoluş sebeplerinden biridir âlemdeki ahlaki kötülük. Eğer dünyada sadece iyilik olsaydı, Hz. Muhammed'in "Ben mekarim-i ahlaki tamamlamak için gönderildim" sözünün hiçbir anlamı kalırmıydı [Aydın, 1987: 159].

Kur'an'da âşikâr bir kötülük problemi değil, zımmi, örtük bir kötülük problemi olduğundan ve hatta "kötülük" değil acı ve kaderle ilgili tartışmalara ışık tutan cevaplar ve açıklamalar olduğundan söz etmek daha doğru gözükmektedir. Kur'an, kötülük problemiyle değil, Allah'ın tabiat ve tarih üzerindeki fiillerine karşı insanların tutumu ve tepkileriyle ilgilenir. Kur'an'ın ilgilendiği, mantık ve haklı çıkarma değil, insan ve tanrı

arasındaki dinamik ilişkidir. Bu nedenle, Kur'an'da kötülük problemine tek bir cevap verilmez. Kur'an'da bu soruna karşı bir değil muhtelif cevaplar olduğu görülür. Bu konuda araştırma yapan bazı yazarlara göre, Kur'an'ın şer ile ilgili açıklamaları a) İmtihân, b) Ceza, c) Tevazu, sabır, minnettarlık, d) Ceza ile eğitim ve disiplin, e) Özgür-irade, f) Telafi gibi hususları içermektedir [Yaran, 1997: 114].

Bu cevapların hepsi Kur'an'ın "şer" problemine verdiği cevapların birer yönünü yansıtmaktadır. Buna göre Kur'an'daki kötülük ile ilgili cevapları dört grupta toplamamız ve incelememiz mümkündür: a) İmtihân ve eğitim, b) Cüz'i iradenin hatalı kullanılması, c) Disiplin ve ceza, d) ve gerçek adâlet yurdu olarak Ahiret.

5.2. Kötülük Problemine Kur'an'ın Bakışı

5.2.1. İmtihân ve Eğitim

Kur'an'da, kötülük problemine verilen en âşikâr cevap, çekilen acıların bazen bir iman imtihânı olduğudur. Cebeci, Kur'an'daki cevapları imtihân ve ceza olarak iki şıkka indirmekle beraber, ikincisini de çoğu kez birinci içinde değerlendirir. Kur'an'da ki şerr vâkıâsını, bu imtihân ve neticesi çerçevesinde inceleyeceğiz. Binaenaleyh şer, ya bizzat imtihânın içinde, imtihânın bir unsuru olarak karşımıza çıkacak veya imtihândaki hata ve başarısızlıklar olarak veyahut ta bu hata ve hıyanetin cezası olarak karşımıza çıkacaktır [Cebeci, 1985: 129]. Kur'an'da imtihân konusuyla ilgili ayetlerin bazıları şu meâldedir:

"O, hanginizin ameli, hal ve hareketlerinin daha güzel olacağı hususunda sizi imtihân etmek için gökleri ve yeni altı günde yaratandır" [Hud,11/7].

"O, hanginizin daha güzel amel edeceğini imtihân etmek için ölümü de hayatı da takdir edip yaratandır" [el-Mülk, 67/2].

"Hakikat biz, insanı birbiriyle karışık bir damla sudan yarattık. Onu, imtihân etmek için işitici ve görücü yaptık" [el-İnsan, 76/2].

"O Allah sizi yeryüzünün halifeleri yapan, sizi imtihân etmek için kiminizi derecelerle kiminizin üstüne çıkarandır" [el-En'am, 6/165].

Bu ayetlerde; göklerin, yerin, yeryüzündeki hayatın, yaşayan canlılar arasında insanın iştirici ve görücü gibi özellikleriyle yaratılmasının, yaratılan kimi insanların kimilerinden üstün olmasının yani insanların iyilik, sağlık, refah yada bunların eksiklikleri gibi konularda eşitlik içinde yaratılmış olmayışının ve nihayet ölümün, kısacası bilinen tüm evrenin ve bilinen ve yaşanan şekliyle tüm tarihin, insanların "güzel amel" yönünden imtihân edilmesi hikmetine matuf olarak yaratıldığı ve idare edildiği anlatılmaktadır. Genel bir ifadeyle, evren insan için; insan da imtihân için yaratılmıştır. Fakat imtihân ne için veya kimin için? olmaktadır ve insan neyle imtihân edilmektedir?

Kur'an'da imtihân vesilesine bazan "musibet" denilir ve şerr için kullanıldığında, insanın malı, nefsi ve ailesine isabet eden, hoşnud olmadığı herşey manasınadır. "Bela" ve "ibtıla" da aynı mahiyetteki Kur'an ıstılahlarındandır. Arapça'da "bela", imtihân ve tecrübe etmek manasınadır. Hem hayr ile, hem de şer ile yapılan imtihânlar için kullanılır [Yaran, 1997: 116]. Nitekim Kur'an'da da: "Sizi bir imtihân olarak, hayr ile de şerr ile de ibtila ediyoruz. Ancak bize döndürüleceksiniz" [el-Enbiya, 21/35]. ayetinde aynı şekilde kullanılmıştır. İlk bakışta oldukça sıradan gibi gözükken bu ayetteki "hem hayr ile hem de şerr ile" ifadesi, aslında son derece önemlidir. O, refahın da ıstırab kadar büyük bir imtihân olduğu anlamına gelir. Aşıl önemli olan, Allah'ın yaratması karşısında insanların tutumudur: "İnsanın başına bir sıkıntı gelince bize yalvarır. Sonra katımızdan ona bir nimet verdiğimiz zaman: "Bu bana bilgimden dolayı verilmiştir" der. Hayır; O bir imtihândır, fakat çokları bilmezler" [ez-Zümer, 39/49]. ayeti bunu gösterir.

İmtihân olacak olan bu imtihâna güç yetirebilecek olan insandır. Bu insan, imtihâna en münasip bir şekilde yaratılmıştır. Onun iyiliğe de kötülüğe de kabiliyeti vardır. Şems suresinde; "Andolsun herbir nefse ve onu düzenleyene, sonra da ona hem kötülüğü (hem) ondan sakınmayı ilham edene" buyrulur [eş-Şems, 91/78].

O insanın, duyu organları, aklı, kalbi ve ruhu vardır. Ve o insanın hür bir iradesi vardır. "Dinde zorlama yoktur. Gerçekten iman ile küfür apaçık meydana çıkmıştır. Artık, kim

Şeytanı tanımayıp da Allah'a iman ederse o, muhakkak ki kopması olmayan en sağlam kulpa yapışmıştır" [el-Bakara, 2/256].

Müfessirler; "... Onu, imtihân etmek için işitici ve görücü yaptık" [el-İnsan, 76/2]. ayetindeki işitici ve görücü yapılmının yorumunda, insanın imtihânı anlama vasıtalarıyla techiz edildiğini belirtmektedirler. Onlara göre bu vasıtaların; göz, kulak gibi duyu organları; basiretin kaynağı olan kalp ve akıl; seçimlerinin garantisi olan iradeleri ve bir de vahy yoluyla gönderilen insanlara yol gösterici kutsal kitaplar ve onların aracısı olan peygamberlerin varlığı olduğu anlaşılmaktadır [Cebeci, 1985: 130-131; 136-137].

İnsanlar, neyle imtihân olunacak şeylerin başında "iman" gelmektedir. Cebeci'ye göre ise imtihânın iki şeyde olduğu kabul edilir. İman ve amel: "İnsanın iman babındaki bu imtihânı kazansa bile, sebat ve amel noktasında imtihân devam eder [a.g.e., s. 131].

İmanda imtihân ise, biraz daha açıklanmak istendiğinde insanın Allah'ın kudretine, ilmine, adâletine, merhametine ve sevgisine güveniyle ilişkilidir. Kur'an, acı bir musibetle karşılaştıklarında insanların: "Biz Allah'ınız ve elbette ona döneceğiz" demelerini ister [el-Bakara, 2/156]. Bu sözler bir felaket veya ölümle karşılaştıklarında dindar insanların her zaman dudaklarındadır. Böyle durumlarda Allah'a iman bu şekilde bir tasdiki, insanın ona îtimât ve güveninin zor bir imtihânıdır. İmtihana tabi tutulmak iman doğasına aittir. İman için imtihân olmalıdır. Kur'an bunu şöyle dile getirir: "And olsun, biz kendinden öncekileri de denemişken, insanlar, 'inandık' deyince, denenmeden bırakılacaklarını mı sanarlar? Allah elbette doğruları ortaya koyacak ve elbette yalancıları da ortaya çıkaracaktır" [Ankebût, 29/2-3].

İnsanoğlunun neyle imtihân olduğunun ikinci cevabı "amel" konusudur. Burada Kur'an, ameli "güzel amel" olarak nitelemiştir. Çünkü Kur'an'ın güzeli zikretmesi, imtihânın amacının veya amaçlarından birinin güzele ulaşmak olduğunu vurgulamayı murâd etmesidir. Güzel amelde imtihân, zorluklar ve sıkıntılar karşısında da olsa çirkin ve kötü işlerden uzaklaşıp iyilik ve güzelliklere ulaşabilmekte, onların bilgisini edinmekte, onları huy, karakter ve alışkanlık haline getirmekte, ve onları doğal kötülükler ya da

ahlaki kötülükler karşısında bile sabırla koruyup sürdürebilmekte gerçeklik kazanan bir imtihân olmalıdır.

Kur'an, imtihânın nelerle ve nasıl olacağını şu ayette özetlemektedir. "Andolsun ki, sizi biraz korku, biraz açlık, biraz da mallardan, canlardan ve mahsullerden yana eksiltme ile imtihân edeceğiz" [el-Bakara, 2/155]. Her insan aynı şeylerle değil birbirinden çok farklı şeylerle imtihân olabilmektedir. Buna göre örneğin; Talat'un ordusu bir nehirden kana kana içmemekle, salih peygamberin kavmi bir dişi devenin sularına ortak edilmesiyle, Yusuf Peygamber efendisinin hanımının ondan murat alma arzusuyla, Davud Peygamber iki hasım gibi gelen melekler karşısında hükmünün adâlet mevzuunda, Eyüp Peygamber hastalıklarına tahammül konusunda, İbrahim Peygamber oğlu İsmail'i kurban etme meselesinde imtihân edilmişlerdir. Sonuçta, imtihânda başarı "sabırla" olacaktır. "Sabredenlere, lütf ve keremimi, müjdele" [el-Bakara, 2/155].

Peki insanoğlu niçin imtihân olacaktır? Bu onun kendisi için midir başkası için mi? İmtihân olmasa olmaz mıydı? Bize öyle geliyor ki, niçin ve kimin için imtihân sorusuna, Kur'an'a dayanarak iki ayrı şık halinde cevap vermek mümkündür. Birincisi; imtihân, imtihân olanlar içindir. Onlara yararlıdır. Onların kendi manevi, ahlaki, psikolojik ve benzeri yönden bu yolla eğitilmeleri, terbiye edilmeleri, olgunlaştırılmaları ve sonuçta ahiret yurdunda saadete kavuşmaları olarak değerlendirebiliriz.

Musibetler öncelikle dini ve manevi eğitim aracı olmaktadırlar. Kur'an açısından dert ve ıstırapın amacı eğitim veya disiplin olarak görülebilir. Kur'an'da: "Biz hangi kasabaya bir peygamber gönderdikse, ora halkını, yalvarıp yakarsınlar diye, darlık ve sıkıntıya uğratmışızdır." Buyrulur [el-A'raf, 7/94]. Burada, bazı zorlukların, Allah'ın varlığı ve emirlerinin kabul edilmesini kolaylaştırmanın eğitimsel bir aracı olduğu anlaşılıyor [Yaran, 1997: 122].

İnsanoğlunun musibetlerle imtihân olmasının, Kur'an'a göre ikinci cevabı: İmtihan olanların dışında kalanlar içindir, ötekilere yarar. Musibetle denenmenin, denen kişiye yararını, onun çeşitli yönlerden eğitimi veya terbiye edilmesi şeklinde anlarsak; bu musibetlerin, ötekiler açısından yararını da, yanılmıyorsak, ahlak ve karakter yönünden

olgunlaşma, epistemolojik açıdan bilgilenme ve ibret alma, sosyolojik açıdan birbirini tanıma olarak ifade edebiliriz [Yaran, 1997. 123].

5.2.2. Cüz'i İradenin Hatalı Kullanılması

Kur'an, musibetlerin nedeni ve kaynağı üzerinde ortaya koyduğu ikinci bir bakış açısı; özgür yaratıkların özgürlüklerini kötüye kullanmasından kaynaklandığı temel görüşüne dayanan, "özgür-irade" konusudur.

Aslında, Kur'an'da Allah'ın hakimiyetine ve insan davranışları üzerindeki mutlak kontrolüne tekrar tekrar vurgu yapılmasından dolayı ilk bakışta özgür-irade konusu Kur'an'da az yer alıyor gibi gözükmemektedir. "Allah kimi doğru yola koymak isterse onun kalbini İslâmiyete açar, kimi de saptırmak isterse, göğe yükseliyormuş gibi, kalbini dar ve sıkıntılı kılar" [el-En'am, 6/125], gibi ayetler, İslâm düşüncesinde kader inancı üzerine daha sonraki vurguları şekillendirmişse de onlar Kur'an'da bu manaya tam olarak sahip değildir. Evvela bu ifadeler sık sık Hz. Muhammed'in muhaliflerinin inatcılığını açıklamak için kullanılıyor, o halde onların irade hürriyeti üzerine felsefi bir tez olmaktan çok tanrının kötüler üzerindeki nihai kontrolünün tasdîki olarak anlaşılmaları daha doğru olurdu. Yani; "Biz istesek onları hidâyete erdirmeye gücümüz yeter, ama bunu yapmıyoruz." Çünkü bu onların iradelerine bağlı bir olaydır" şeklinde yorumlamak daha isabetli gözüküyor [Topaloğlu, 2001: 24-25].

Bunun dışında bu pasajlar önemli ölçüde insan özgürlüğü, insiyatifi ve sorumluluğun varsayıldığı başka birçok pasajla dengelenmektedir. Örneğin: "Sana ne iyilik gelirse Allah'tandır, sana ne kötülük dokunursa kendindedir" [en-Nisa, 4/79]. ayeti bu meyândadır.

Musibetlerin kaynağının, özgür-irade olduğunu Kur'an'da en güzel şekilde dile getiren ayet şöyledir. "(Uhud savaşında) size gelen musibet sonunda yetmiş kişi şehid olmasına karşılık, daha önce (Bedir savaşında) kafirlerden iki kat ki, yetmiş ölü ve yetmiş esir olmuşken, siz: - Peygamber bizimle ve biz de müslüman iken bu musibet bize nereden

geldi? dediniz, Onlara de ki: - O, kendi tarafınızdandır, Peygambere itaat etmeyişinizdendir [Al-i İmrân, 3/165].

Buradan anlaşılıyor ki müminlerin başına gelen musibet, en azından bir ölçüye kadar sahip oldukları hür iradelerini; akıllarının, inançlarının, akitlerinin (vs) gösterdiği doğru yönde kullanmakta hata etmelerinden kaynaklanıyor. Bu hususta Kur'an'daki bazı ayetler ve hadisler şu meâldedir: "Başınıza gelen herhangi bir musibet kendi ellerinizin yaptığı, (işler, kusurlar) yüzündendir. Allah yaptıklarınızın çoğunu (da) affediyor" [eş-Şûrâ, 42/30].

"Bir kula isabet eden az veya çok felaketler ancak günahları sebebiyledir. Allah ise günahların çoğunu bağışlıyor" [Tirmizi, Tefsir, 44/378, No: 3252].

"Kim kötü bir amel işlerse, onunla cezalandırılır" [en-Nisa, 4/123].

Geçmiş kavimlerin başına gelenler ifade edildikten sonra:

"Allah, onlara zulmetmedi, fakat onlar kendi kendilerine zulmettiler" [et-Tevbe, 9/70; Hud, 11/101; en-Nahl, 16/33-118].

Kısacası, musibetin kaynağı özgür-iradenin yanlış kullanılmasıydı; özgür-iradenin de kaynağı; yanlışı da doğruyu da, iyiyi de kötüyü de seçebilen ve uygulayabilen büyük ölçüde özgür varlıklar olarak yaratılmış olan insandı. Bu şekilde yaratılmanın kaynağı da Allah'tı. Dolayısıyla bu musibetin metafiziksel, nihai kaynağı Allah'tır denilebilirken, olaya diğer yandan bakıldığında ise, geleneksel kelâmın terimiyle "cuz'i iradelerini" doğru yönde kullanmayan insanların kendileridir [Yaran, 1997: 126].

Bir kısım kötülüğün kaynağı özgür insandır veya insanın özgürlüğüdür derken bu, kader, ya da daha doğrusu ve önemlisi Allah'ın kudreti inancıyla çelişmemektedir. Çünkü bu özgürlüğe ve bundan dolayı hatalı seçimler ve işler yapılmasına, bunların hiçbirine imkan vermemek kudreti varken, izin veren Allah'ın kendisidir. Nitekim bir ayette şöyle buyrulur: "İki topluluğun karşılaştığı günde başınıza gelen, Allah'ın izniyledir." (Uhud savaşı olayı) [Âl-i İmrân, 3/166]. Bu şekilde yüce Allah bir insanı bazen istediği gibi

davranmakta özgür bırakır. İnsanı özgür iradeden yoksun bırakmaz. Aksi takdirde insan sadece bir hayvana indirgenmiş olurdu ve o zaman amellerinden de sorumlu olmazdı.

Bu açıdan bakıldığında Kur'an'a göre özgürlük veya cüz'i irade gerçekten değerlidir. Çünkü Kur'an'a göre, Ademoğlunun yeryüzünde kötülük yapacağı Allah tarafından bilindiği gibi, onlara daha bir bilgi verilmeden, melekler tarafından bile öngörülüyordu. Buna rağmen Allah'ın hikmeti onu yaratmaya değer buluyordu. Demek ki onun, yapacağı kötülöklere üstün gelen çok daha değerli ve çok daha önemli özellikleri vardı. Bu da muhtemelen onun, meleklerden farklı olarak, cüz'i iradesini kullanarak, yapabileceği kötülöklere yanında, onlardan daha fazla yapacağı, bilinçlice ve özgürce iman ve iyilik olsa gerektir [Yaran, 1997: 128].

5.2.3. Disiplin ve Ceza

Tabî kötülüğün veya doğal âfetlerin bir kısmının insanın ahlaki kötülüğünden dolayı Allah tarafından meydana getirildiğine Kur'an'da temas edilmiştir. Bu konuda araştırma yapan Cebeci kitabının sonuç kısmında şunları zikreder: "Buna göre de, gerek fert, gerek cemiyet olarak başımıza gelen felaketler, zelzeleler, kıtlıklar, salgın hastalıklar, seller ve savaşlar ya şerle imtihanın bir unsuru ya da kötülöklüğümüzün cezalarıdır" [Cebeci, 1985: 309].

Kur'an'da inançsızlıkları, katı kalplilikleri ve itaatsizlikleri dolayısıyla Allah'ın cezalandırmasıyla karşılaşmış eski insanların örnekleri çoktur. Çoğu kez bu cezalandırma doğal âfetler yoluyla gerçekleştirilir. Nuh, Lut, Musa ile Firavun kıssaları bunlara örnektir. Allah'ın elçilerinin mesajına kulak asmadıkları için yerle bir edilen kasabaların kıssaları anlatılır Kur'an'da. Çoğu defa bu kıssalar: "Onlara biz zulmetmedik fakat onlar kendilerine yazık ettiler" sözleriyle biter [Hud, 11/101].

Ceza olarak, tabî kötülük ile daha önce gördüğümüz imtihan gereği kötülük arasında ilişki kurmak mümkündür. Her sınanmada olduğu gibi bu sınanmada da bir netice, bir mükafat veya bir mücazât vardır. Kur'an'ın öğretisiyle anlıyoruz ki bunlar daha ziyade ahirette olmakla beraber, dünya hayatında da biraz vardır. Örneğin: "O, kafir olanlara

geline, ben onları dünyada da ahirette de en şiddetli bir azap ile cezalandıracağım" [Âl-i İmrân, 3/56], ayeti ile müminlerinde cezalandırılacağını bildiren şu ayeti kerime: "Başınıza gelen herhangi bir musibet ellerinizle işlediklerinizden dolayıdır, O yine de çoğunu affeder" buna örnektir [eş-Şûrâ, 42/30].

Ancak bazı insanların kötülüklerinden dolayı tanrının bir toplumu 'ibret olsun' diye cezalandırması, veya ben 'halime şükreylim diye' başkasının perişan edilmesi, itirazcıya göre, hiçbir bakımdan savunulamaz [Aydın, 1987: 157]. Suçlunun yanında suçsuzun da etkilendiği bu tür ayırım gözetilmeyen, kapsamlı cezalarda, suçsuzların çektiği acılar adâlet ilkesiyle nasıl uzlaşacaktır? Buna belki, onların da suça, dolaylı iştirakleri, ahirette işleyecek olan mutlak adâlet mekanizması ve imtihân edilme inancıyla bir ölçüde cevap verilebilir.

Kur'an, insanlara isabet eden ister doğal isterse ahlaki kötülük kaynaklı acılar ve ıstırapların, bazı durumlarda ilahi bir cezalandırma olduğunu belirtiyor. Fakat bunu, başa gelen her felaketin, acının ve ıstırabın tek açıklayıcı nedeni olarak sunmuyor [Yaran, 1997: 131]. Ama acı ve ıstırapları ya da kötülüklerin kaynağını veya sebebini teke indirmediği görülen Kur'an'ın, birden fazla olan açıklama öğelerinden birisinin de ilahi cezalandırma ve disiplin olduğu anlaşılmaktadır. Bu şekilde anlaşıldığında cezanın belli bir açıklayıcılık özelliği taşıdığı ve birçok itirazdan da korunduğu öne sürülebilir.

5.2.4. Gerçek Adâlet Yurdu Olarak Ahiret

Kur'an'da: "Allah hiçkimseye zulmetmek istemez" buyurmaktadır [Âl-i İmrân, 3/108]. Bir şüpheli veya itirazcı, bunun böyle gözükmediğini söyleyip, - madem adâlet var, neden kötüler ve günahkarlar mutluluk ve refah içindeler, diye sorarsa, Kur'an; cevabında bunların bu durumunun ebedi olmadığını bildirir. İblis gibi bunlara da mühlet verilmiş olabilir. Fakat bu, asla bir iptal değildir. Son hesap ölümden sonra olacaktır, kötüler cezasını, iyiler iyiliklerinin ve yaptıkları acıların karşılığını ve ödülleri alacaklar ve insanlar arasında denge sağlanacaktır.

Denenmenin doğal unsuru olarak acılara dayanmak, direnmek onları azaltmaya çalışmak "istihkak" ilkesi gereği bir karşılığı vardır. Maturidilerin görüşüne bu, ya hatalara keffaret olabilir, ya da ahlaki yönden nefsi temizlemeye vesile olur. Müminler bir musibetle karşılaştıklarında varlıklarının kökenini hatırlayarak, "Biz Allah'a aitiz ve O'na döneceği" [el-Bakara, 2/156], ayetini, 'eninde sonunda bunun karşılığını bulacağız' meyânında kullanırlar.

Sonuç olarak, Kur'an açısından bakıldığında fiziksel olsun, ahlaki olsun kötülüklerin ve musibetlerin nedenini teke indirgemek mümkün değildir. Özellikle doğal âfetler neticesindeki fiziksel kötülükler insanların imtihan edilmeleri, eğitilmeleri ve olgunlaştırılmaları, ibret almaları ve tanınmaları gibi amaçlara hizmet eden gerekli araçlar durumundadırlar. Bu özel durumlarda da onlar; uyarı, disiplin veya cezalandırma olabilmektedirler.

Ahlaki kötülükler ise, yine insanın yapısının gereğidirler ve öncelikle de insanın cüzî iradesini iyi kullanamamasından kaynaklanmaktadır. Fakat herşeye rağmen bu dünyada; adâletle yerini bulmayan acı ve ıstıraplar gerçek karşılığını ölümden sonraki hayatta bulacaklardır.

SONUÇ

Adl-î ilahi problemi inanan ve inanmayan kişiler açısından bir sorundur. Bunun temel nedeni ise, insanın nasıl bir tanrı tasavvuruna sahip olduğu sorusuyla yakından ilgilidir.

İnanmayan grupların (ateist, satanist) “âdil” olmayan bir tanrı tasavvurundan yola çıkıp tanrıyı reddetmelerine, bu problemi kendilerince bir dayanak noktası yapmışlardır. Ama inkarcıların bu sonuca ulaşmalarına bir katkı da teistik dinlerin (Yahudi, Hristiyan, İslâm) vahyi gelenekten uzak tanrı tasavvurları da yardımcı olmuştur. Çünkü vahyi gelenekten uzaklaşarak ortaya konan tanrı tasavvuru, dine yabancılaşmayı beraberinde getirmiş, son asırlarda arayış ve bunalım içinde bulunan modern insanın sorunlarına cevap veremez duruma düşmüştür. Sonuçta da modern insan kendine din dışı çözümler üretmiştir.

Fakat, teistik dinlerin ortaya koydukları tanrı tasavvurlarının da hepsinde aynı olduğu düşünülmemelidir. Çünkü zaman içerisinde dinlerin kimisi, öz değerlerini korur iken kimisi de bu değerlerden epeyce uzaklaşmıştır. Yani; Yahudi ve Hristiyanlığın, adl-î ilahi konusunda ortaya koyduğu çözüm şekli ile İslâmın ortaya koyduğu çözüm şekli birbirinden oldukça farklıdır. Aynı zamanda problem olarak tartışılmasının derecesinde de dinlere göre farklılık vardır.

Bu anlamda, ateizm veya satanizm gibi akımların kökeninin Hristiyan batı dünyası olduğu gözardı edilmemelidir. Karl Marx'ın “din afyondur” sözü ile Nietzsche'nin “Tanrı öldü” önermesi, Hristiyanlığın ortaya koyduğu tanrı tasavvuru düşünüldüğünde geçerli gibi gözükmemektedir.

İslâm dininde ise adl-î ilahi probleminin kaynağının, Kur'an'ı Kerim'in bizzat kendisi olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü Kur'an'ın ortaya koyduğu birbirleriyle çelişkili gibi gözükken hür irade ayetleri ile kazâ-kader ayetleri salt olarak ele alındıklarında karşımıza bir problem çıkmaktadır. Ve yine Kur'an'ın kullandığı “din dili” doğru anlaşılmadığı zaman farklı yorumlara her zaman müsaittir. Zaten İslâm mezheplerinin teşekkülünde de bu hususları etkili olmuştur.

Bunun için Kur'an ayetlerini salt olarak değil bir bütün olarak ele almak lâzımdır. Bu kaynakta beslenip, teşekkül eden İslâmi düşüncenin ortaya koyduğu tanrı tasavvuru, Kur'ani (vahyi) ölçekle tam uyuşmadığı zaman da “dini yabancılaşmayı” beraberinde getirmiştir.

İslâm kelâmında kazâ-kader, husn-kubh, ecel-rızık, insan fiilleri, ta'dil-tecvir ve salâh-aslah üst başlıklarıyla tartışılan Adl-î İlâhi konusu muhteva itibariyle Allah'ın ahlaki zâtiyeti olmuştur. Bu tartışma başından beri iki ana damara dayanır.

a) Tevhid'i esas alan ve Allah'ı “güç” ile özdeşleştiren ve onu bu yolla tenzih eden ve hep O'nun haklarını savunan Eş'ârilikte;

b) Adâleti esas alan ve Allah'ı mutlak (zorunlu) iyilikle özdeşleştiren ve O'nu “ahlak” ile tenzih etmeye çalışan ve bu amaçla da insanların da haklarını savunan Mu'tezili yaklaşımdır.

Bu iki ekolde İslâm kelâmında iki zıt kutbu temsil etmekte ve bu yüzden de düşünürler ve inananlar tarafından eleştirilere hedef olmaktadır.

Ama bu ikisi arasında “denge” kurmayı başaran, vahyi anlayışa da en yakın olan Maturidilik ekolü ise çeşitli sebeplerden dolayı İslâm dünyasının kıyı bir şeridine sıkışıp kalmış ve müslümanların itikâdi hayatına yön verememiştir.

Kelâmi anlamda adl-î ilahinin çözümü için, Maturidi ekolünün görüşleri bizlere yardımcı olacaktır. Bununla birlikte Gazâli'nin “denge” prensibi, mütezilenin “telafi” öğretisi ve Maturidi'nin “adâlet ve hikmet” anlayışı konunun çözümüne katkı sağlamaktadır.

Fakat bizim savunduğumuz çözüm şekli ise; adl-î ilâhi meselesinin problem olarak ortadan kalkması için Kur'an'ın ortaya koyduğu tanrı tasavvuruna doğru bir anlayışla sahip olmamız gerektiğine olan inancımızdır.

Bunun içinde öncelikli olarak Kur'an'ın kullandığı ifade tarzını, ne aşırı teşbih ne de aşırı tenzih olarak görmeliyiz. Bu noktada en isabetli görüş “kıyasu'l gaib – ale's şâhid”

ilkesinden hareketle, Allah'ın Kur'an da kendisi için kullandığı bazı fiil ve sıfatların mahiyetini "insanda gerçek, Allah'ta mecaz" olarak anlayıp; tanrı-insan ilişkisini dinamik bir zemine oturtmalıyız.

Buna göre Allah Kur'an'da sadece bilen, irade eden, güç-kudret sahibi aşkın bir otorite değil; aynı zamanda esirgeyen, bağışlayan, seven, sevindiren, müjdeleyen, adâletle davranan ve hikmetli iş yapandır. Kısaca evren ve beşeriyet ile her an canlı bir münasebet halinde olandır.

İnsan Kur'an da; Allah karşısında bir köle değı, hakim bir güç unsuru olarak karşımıza çıkar. Tanrısal bir özelliğe sahip olup, (Allah'ın ruhunu taşıdığından) Allah'ın sıfatlarının yeryüzündeki tecellisi olması onu yeryüzünün halifesi yapmış ve tüm mahlukat onun emrine verilmiştir. Bundan sonra Allah-insan ilişkisi, bizzat Allah tarafından ahlaki bir zemine oturtulmuştur. Çünkü Kur'an da, Allah'ın fiillerinin bir gâye ve amaca göre olduğu bildirilmiş ve bunun da insanlar tarafından bilinebilir ve ahlaki olarak görülmesi sağlanmıştır. Deyim yerindeyse Allah, kendi güç ve kudretini, adâlet ve merhametiyle sınırlandırmıştır.

İşte bu noktada, adl-î ilahi açısından tartışılan kazâ-kader, ecel-rızık, hidâyet-dalâlet, hayr-şerr, insan fiilleri gibi, sorun olarak gözükken konular şu şekilde anlaşılmalıdır:

- a) Allah, tekvini iradesiyle tabiat nizâmının, evrenin ve insanın yapısı ile ilgili değışmez kanunlar koymuştur.
- b) Bu sünnetullah çerçevesinde, yeryüzünde yaşamını sürdüren insana da, Allah tarafından hiçbir canlıya verilmeyen özgür bir irade verilmiştir.
- c) Bundan dolayı, insan fiillerinin sonucu olan bazı durumlar, Allah tarafından; irade ve kudreti gereğı bir belirleme veya tayin ve tadir etme değıl, bunları Allah'ın ezeli ilmiyle bilmesi ve "teklifi irade"si gereğı müsaade etmesidir.

- d) İşte, insanın başına gelen ve bize göre adâletsizlik olarak nitelenen bazı durumlar (belalar, müsîbetler, âfetler, hastalıklar) Kur'an'ın ifadesiyle çoğu zaman insanın kendi yaptıklarının sonucudur.
- e) Veya insanın bu dünyadaki yaratılış amacı olan “denenme” unsuruna bağlı olarak Allah tarafından “imtihâna” tabi tutulmasının neticesidir.
- f) Buna göre de amaç, ya disiplin, ya da ceza ya da ahirette mutluluk olmaktadır.
- g) Ölüm, İslâma göre bir yokoluş, bir zulüm değil, yeni bir hayatın başlangıcıdır.

Tanrı-insan ilişkisini ahlaki bir zemine oturtmakla ve insanı da hakim bir güç unsuru olarak tanımlamakla, insanı Allah'a “rakip” bir konuma yerleştirmiyoruz. Veya deizme yol açacak bir anlayışı savunmuyoruz. Böyle bir hataya düşmemek için diyoruz ki:

Bizim savunduğumuz Allah-insan ilişkisi sadece teorik, düşünsel boyutta kalmamalı, bunun pratik hayata yansması teoriden daha önemli olmalıdır. Bu ise Kur'anın ifadesiyle “takvâ” ile mümkündür. Zaten dinimizde, M. Aydın'ın dediği gibi “Teoriden çok pratik yaşam önemlidir”.

Bizim yapmak istediğimiz, kulun Allah'tan korkarak O'na mecburi bir boyun eğmesi değil; Allah'ı severek, isteyerek, gönülden bir boyun eğmesidir.

Adl-î ilahi konusunda sonsöz olarak diyebiliriz ki, bu konunun çözümü tanrı tasavvurunda yatmaktadır. Bunun için Kur'an'ın ortaya koyduğu Allah tasavvuru doğru anlaşılmalı, Kelâmi anlamda da Maturidi ekolü yaşantımıza (itikâdımıza) yön vermelidir.

KAYNAKÇA

ADAM, Hüdaverdi, *Kazâ ve Kader*, Değişim Yayınları, I. Baskı, Adapazarı, 1998.

AKARSU, Bedia, *Felsefi Terimler Sözlüğü*, Savaş Yayınları, III. Baskı, Ankara, 1984.

ARSLAN, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Vadi Yayınları, I. Baskı, Ankara, 1994.

AYDIN, Mehmet, *Din Felsefesi*, D.E.Ü., Yayınları, İzmir, 1987, İzmir, 2001.

....., *Âlemden Allah'a*, Ufuk Kitapları, III. Baskı, İstanbul, 2001.

....., *Kant'ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlak İlişkisi*, Türkiye

Diyanet Vakfı, Ankara, 1991.

BERGER, L. Peter, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, Çev. Ali Coşkun, İstanbul, 1963.

BOLAY, Süleyman Hayri, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Akçağ

Yayınları, VI. Baskı, Ankara, 1996.

CAMUS, Albert, *Düşüş*, Çev. Yalçın Turan, Varlık Yayınları, İstanbul, 1993.

CEBECİ, Lütfullah, *Kur'an'da Şer Problemi*, Akçağ Yayınları, Ankara, 1985.

ÇAĞRICI, Mustafa, *“Adalet”*, DİA., C: 1, D.V. Yayınları, İstanbul, 1988.

DÜZGÜN, Şaban Ali, *Sosyal Teoloji*, Akçağ Yayınları, I. Baskı, Ankara, 1999.

EŞ'ÂRİ, Ebu'l-Hasan, *Kitabü'l Luma*, Tahkik: Hamuda Guraba, Mısır, 1955.

ELİADE, Mircea, *Dinler Tarihi Sözlüğü*, Çev. Ali Erbaş, İstanbul, 1997.

ERSOY, Mehmet Akif, *Safahat*, İstanbul, 1981.

FEUERBACH, Ludwing, *Geleceğin Felsefesinin İlkeleri*, Çev. Oğuz Özügül,
İstanbul, 1971.

FROM, Erich, *Çağımızın Özgürlük Sorunları*, Çev: Bozkurt Gövenç, Ankara,1973.

GAZALİ, Ebu'l Hamid, *İhya-u Ulumud-din*, Çev. Ahmet Serdaroğlu, Bedir
Yayınevi, İstanbul, 1987.

....., *Kitabu'l Erbain Fi Usulu'd-din*, Kahire, Tarihsiz.

GÖKBERK, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, X. Baskı, İstanbul, 1999.

GÖLCÜK, Şerafettin, *Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri*, İstanbul, 1979.

GÖLCÜK, Şerafettin, *Kelâm*, Konya, 1988.

GÜÇ, Ahmet, *Satanizm*, D.l.B. Yayınları, I. Baskı, Ankara, 2002.

GÜLER, İlhami, *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu*, Ankara Okulu Yayınları, II. Baskı,
Ankara, 2000.

HADDURİ, Macit, *İslâm'da Adâlet Kavramı*, Yöneliş, II. Baskı, İstanbul, 1999.

HANEFİ, Hasan, *Teoloji mi Antropoloji mi?* Çev. M. Said Yazıcıoğlu, A.Ü.İ.F.D.,

Sayı: XXII.

İKBAL, Muhammed, *Cavidname*, Terc. ve Şerh: A. Schimmel, Türkiye İş Bankası

Yayımları, Ankara, 1958.

İŞLER, Mehmet Hulusi, *Nefis ve Şeytan*, İstanbul, 1984.

İZMİRLİ, İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelâm*, Haz. Sabri Hizmetli, Ankara, 1981.

KADI ABDÜLCABBAR, *Şerh'u-l usuli'l Hamse*, Kahire, 1965.

....., *el-Muğni*, Kahire, 1974.

KILIÇ, Recep, *Ahlakın Dini Temeli*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1996

KOÇ, Turan, *Din Dili*, Rey Yayıncılık, Kayseri, 1996.

KÖSE, Ali, Talip KÜÇÜKCAN, , *Doğal Âfetler ve Din*, İSAM, İstanbul, 2000.

MATURİDİ, *Kitabu't-Tevhid*, Fethullah Huleyfe Neşri, İstanbul, 1979.

MUTAHHARİ, Murtaza, *Adli İlahi*, Çev. Hüseyin Hatemi, İşaret Yayınları, I. Baskı,

İstanbul, 1988.

ORMSBY, Eric Lee, *İslâm Düşüncesinde İlahi Adâlet Sorunu*, (Teodise), Çev.

Metin Özdemir, Kitabiyat, Ankara, 2001.

ÖNER, Necati, *İnsan Hürriyeti*, Ankara, 1982.

ÖZCAN, Hanifi, *Bilgi-Obje İlişkisi Açısından İnsan Hürriyeti*, İ.İ.F.D., Sayı: 5, Yıl:

1989.

- RAHBAR, Davud**, *God of Justice*, Leiden, 1960.
- SABRİ, Mustafa, Musa CARULLAH**, *İlahi Adâlet*, Pınar Yayınları, İstanbul, 1996.
- SABUNİ, Nureddin**, *El-Bidaye*, (Maturidiyye Akaid), Haz: Bekir Topaloğlu, D.İ.B.Y., VII. Baskı, Ankara, 2000.
- ŞEHRİSTANİ, Muhammed b. Abdi'l-Kerim**, *Nihayetu'l Akdam*, Kahire, Tarihsiz.
- TAFTAZANİ, Sadeddin Mes'ud b. Ömer**, *Şerhu'l Mekasid*, İstanbul, 1277.
- TOPALOĞLU, Bekir**, *İsbat-ı Vâcip*, D.İ.B.Y., IX. Baskı, Ankara, 2001.
- Türk Dil Kurumu**, *Türkçe Sözlük*, T. D. K. Yayınları, VII. Baskı, Ankara, 1983.
- ÜLGENER, Sabri F.**, *Zihniyet ve Din*, İstanbul, 1981.
- ULUDAĞ, Süleyman**, *Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi*, İstanbul, 1980.
- WATT, Montgomery**, *Modern Dünya'da İslâm Vahyi*, Çev. Mehmet S. Aydın, Hülbe Yayınları, Ankara, 1982.
- WOLSFON, H. Austryn**, *Kelâm Felsefeleri*, Çev. Kasım Turhan, Kitabevi, İstanbul, 2001.
- YARAN, Cafer Sadık**, *Kötülük ve Teodise*, Vadi Yayınları, I. Baskı, Ankara, 1997.
-, *Tanrı İnancının Akliliği*, Etüd Yayınları, Samsun, 2000.
- YAZICIOĞLU, Said**, *Maturidi ve Nesefiye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, Ankara, 1988.

YURDAGÜR, Metin, *Allah 'ın Sıfatları (Esmâü'l – Husna)*, İstanbul, 1984.

YÜKSEL, Emrullah, *İlahi Fiillerde Hikmet*, A.Ü.İ.F.D. S.VIII.

ZEHRA, Muhammed Ebu, *Ebu Hanife*, Çev. Osman Keskiöglu, D.İ.B.Y. IV.

Baskı, Ankara, 2002.



ÖZGEÇMİŞ

Cafer ATEŞ, Çankırı ili Orta ilçesine bağlı Kayılar Köyünde 1974 yılında doğdu. İlkokulu köyünde bitirdikten sonra hafızlık eğitimi için, 1985 yılında Konya’da Ulurmak Nuraniye Kur’an Kursuna kaydoldu. Üç yıl süren hafızlık eğitimini başarıyla tamamladı. 1988-89 eğitim-öğretim döneminde Konya İmam-Hatip Lisesinin orta kısmına başladı. Bu okuldan 1994 yılında mezun oldu. Ateş’in üniversite hayatı 1996 yılında, Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesini kazanmasıyla başladı. Bu fakülteden “Yaşayan Bir Kelamcı Olarak Hüseyin Atay” isimli bitirme teziyle 2001 yılında mezun oldu. Aynı yıl, yine Sakarya Üniversitesinde “Kelam” alanında yüksek lisans yapma hakkını elde etti. Halen aynı üniversitede “İslam İnancında İlahi Adâlet Kavramı” isimli Yüksek Lisans tezini hazırlamaktadır. Evli ve bir çocuk babası olan Ateş, Arapça ve İngilizce bilmektedir.