

MARMARA ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT FAKÜLTESİ  
İLAHİYAT BÖLÜMÜ  
DİN FELSEFESİ ANABİLİM DALI

**KÖTÜLÜK PROBLEMİ  
VE BEDİÜZZAMAN SAİD NURSÎ TEODİSESİ**

ZEHRA SALDIRAN

İstanbul 2009

## İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ .....	4
GİRİŞ: Kötülük Probleminin Mahiyeti ve Niteliği .....	6

### BİRİNCİ BÖLÜM

#### DİN FELSEFESİNDE KÖTÜLÜK PROBLEMİ

I- KÖTÜLÜĞÜN TANIMI VE ÇEŞİTLERİ .....	9
A. Fiziksel Kötülük .....	10
B. Ahlaki Kötülük .....	11
C. Metafiziksel Kötülük .....	11
II- KÖTÜLÜK PROBLEMİNE YÖNELİK YAKLAŞIMLAR .....	12
A. Kötülük Problemini Tanrı'nın Lehinde Kullanma .....	12
B. Kötülük Problemini Tanrı'nın Var olması Hususunda Çelişki Oluşturmadan Çözme .....	14
1. Kötülüğün Ontolojik Gerçekliğini Kabul Etmeyenler .....	14
2. Kötülük Olmasa İyilik De Olmazdı Düşüncesini Savunanlar .....	15
a- Zıtların Birlikte Bilinebileceği .....	16
b- Kötülüklerin Evrenin Nizamını ve Estetiğini Tamamlayıcı İşlevinin Olması .....	16
c- Kötülüklerin İnsanlığın Yetkinleşmesini Sağlaması .....	17
d- Kötülüklerin İnsan Özgürlüğü Açısından Gerekliliği .....	18

## İKİNCİ BÖLÜM

### KÖTÜLÜK PROBLEMİ VE SAİD NURSİ TEODİSESİ

I- SAİD NURSİ’NİN KÖTÜLÜK PROBLEMİNE YAKLAŞIMI .....	20
II- SAİD NURSİ’NİN KÖTÜLÜK PROBLEMİNE ÇÖZÜM ÖNERİLERİ .....	24
A. Varlık Saf İyilik ve Yokluk Saf Kötülük .....	24
B. Kötülüğün Evrende Az Miktarda Bulunması .....	26
C. Tanrı ve Sıfatları .....	28
1- Kudret .....	29
2- İlim .....	31
3- Rahim .....	32
D. Sanatın Güzelliği ve Düzen .....	34
E. Tanrı’nın Hikmeti: Bakış Açısı Farklılığı .....	36
F. İyiliğin Karşıtı Olarak Kötülüğün Gerekliliği .....	37
G. Zıtların Çarpışması ve Gelişme .....	38
H. Özgür İrade ve Bizatihi Olarak Günahlar .....	41
İ. Ahiret Düşüncesini Esas Alarak Kötülüğün Varlığını Açıklama .....	44
1- İmtihan Düşüncesi .....	45
2- Dinî Bakış Açısı .....	46
3- Ölümün Gerekliliği .....	48
4- Ahiret Hayatının Önemi .....	49
SONUÇ .....	51
BİBLİYOGRAFYA .....	55

## ÖNSÖZ

Din felsefesinde en çok tartışılan konulardan biri olan kötülük problemini ele almamızın sebebi, bu probleme mutlak manada bir çözüm getirmek değil – kötülük mefhumu bir problemden öte problematik olarak karşımızda durarak sınırlarımızı aştığından – bu konu hakkında din felsefesi nezdinde ne gibi yaklaşımların bulunduğu, kötülük problemi ile kast edilen sorunun ne olduğu ile ilgili özet bir şekilde bilgi vererek muhatabın bu konu hakkında aşağı yukarı zihninde bir tablo oluşturmaktır. Bu amacı güttüğümüz için giriş ile birinci bölümü bu çerçevede oluşturduk.

İkinci bölümde ise Said Nursi'nin kötülük problemine olan yaklaşımını ele aldık. Her ne kadar Said Nursi'nin kelamcı kimliği ve bugün bir kısım insanların zihninde siyasi gerekçeler sebebiyle olumsuz izlenim bırakan Nurculuk hareketinin kurucusu olması hasebiyle din felsefesi açısından kötülük problemine olan yaklaşımını ele almanın çok da yerinde bir çalışma olmayacağı şeklinde görüşler olsa da biz buna katılmamaktayız. Çünkü bugün gerek ulusal gerek uluslararası arenada Müellif adına birçok yüksek lisans ve doktora tezleri yazılmakta ve adına kürsüler kurulmaktadır. Ayrıca küçümsenmeyecek derecede hem yetkinlik hem de kemiyet açısından birçok konuyu –özellikle iman meselelerini – ele alan yaklaşık 6000 sayfalık bir külliyata sahiptir. Bunun yanı sıra kötülük problemine yaklaşımında sadece kelamcı kimliğiyle ya da Kuran'ı referans alarak çözüm getirme yoluna başvurmamış, felsefi diyebileceğimiz çözümleri de probleme olan itirazlara karşı öne sürmüştür.

İkinci bölüm Müellifin yaklaşımı üzerine kurulu olduğu için külliyattan alıntılar ile düşüncelerini vermeye çalıştık. Fakat külliyat dili bugünün Türkçesi ile anlaşılammamaktadır. Hatta külliyat içindeki eserler arasında bile dil farkı bulunmaktadır. Mesela, Muhakemat, 1911 Osmanlı Türkçesi ile yazılmışken Lem'alar, 1934 Osmanlı Türkçesi ile yazılmıştır ki bu yıllar arasında dilde büyük ölçüde bir değişim olmuştur. Bu sebeple yapılan alıntılarda bazen sırf pasajı bugünün Türkçesine çevirmekle yetindik, bazen verilmek istenilen mana pasajdan anlaşılamayacağından pasajdan çıkan anlamı yansıtmaya gayret gösterdik. Bu yöntem bütünüyle manayı aksettirmek üzere kurulduğundan bazı yerlerde kendi cümle ya da kelimelerimiz için parantez kullanmak mümkün olmamıştır. Fakat çok nadir de olsa bütünüyle manayı aksettirme ihtiyacı hissetmediğimiz pasajlarda parantez ile eklemelerimizi belirttik.

Şunu da özellikle belirtmek isterim ki bir şahsiyeti beğenmek veya o şahsiyetin düşüncelerinden istifade etmek veya merak insiyakıyla o şahsiyetin belli bir konu hakkında ne gibi düşüncelere sahip olduğunu araştırmak, o şahsiyete nispet edilen bir ekol, akım, mezhep, tarikat veya harekete mensup olmayı gerektirmez. Nitekim Whitehead hakkında yapılan bir çalışma o kişiyi bir Süreç Teolojisi taraftarı, Mevlâna Celalettin Rumî'yi araştırmak ya da düşüncelerinin taraftarı olmak o kişiyi Mevlevî tarikatı mensubu yapmayacağı gibi Said Nursî'yi araştırmak ve düşüncelerinden yararlanmak da o kişiyi Nurcu yapmaması gerekir. Fakat ülkemizde böyle bir ön yargı oluşmuştur. Bunun kırılmasını temenni ederiz.

Herkesin az veya çok, önceden, şimdi veya daha sonra evrende kötülüğün neden var olduğu ile ilgili birtakım soruları olmuş, oluyor ve olacaktır. Bu açıdan, bu çalışmamızın ufak da olsa bir fayda vermesi bizi gerçekten mutlu edecektir.

Kısa bir süre zarfında ve birçok meşguliyet ile birlikte yürütülmesi sebebiyle çalışmamızın içinde barındırdığı eksiklikler ve hatalardan dolayı okuyucularımızın bunu mazur görmesini talep ederiz.

Risaleleri daha iyi anlamada benden sonsuz yardımlarını esirgemeyen babam Bahaeddin Sağlam'a teşekkür ederim.

Zehra Saldıran

İstanbul 2009

## GİRİŞ

### Kötülük Probleminin Mahiyeti ve Niteliği

Kötülük problemi, hemen her çağda sadece filozofları ve teologları uğraştırmakla kalmamış aynı zamanda<sup>1</sup> kötülük, yaşayan her canlının hayatına bir şekilde girdiği için sıradan insanlar da bu konuda kafa yormuşlardır.<sup>2</sup> David Hume bu duruma şu şekilde değinmiştir: “Kimya ve botanik gibi insan yaşamının üstünde durması gerekmeyen belirli birtakım bilim dalları dışındaki yapıtların yazarları hariç, bahse girerim, o sayısız yazarlar arasında şu ya da bu parçasında, insanın çaresizliği duygusuna dokunmayan ya da ondan yakınmayan birini bile güç bulursunuz.”<sup>3</sup>

Dünyada iyi olan şeylerden çok daha fazla depresyon, hastalık, sakatlık, kıtlık, savaş, zulüm, baskı, totaliter rejimler, günah gibi kötü şeyleri görme ve bunun sonucunda kişide oluşan mutsuzluk ve acı çekme, insanoğlunun bu problemle meşgul olmasına sebep olmuştur. Ve bu durum, şu soruları sordurmuştur: “Niçin dürüst insanlar ıstırap çekmektedir? Niçin kötülerin işi yolunda gitmektedir? Niçin masum çocuklar hastalık ve ölümü tatmaktadır?”<sup>4</sup>

Kötülük problemi, düşünce tarihinde çözülmeye çalışılan en temel problemler arasında yer almıştır. Peki, kötülük problemi nedir, nasıl şekillenmiştir? Kötülük problemi, evrendeki kötülüklerin, iyi bir Tanrı inancıyla bağdaşmayacağı düşüncesinden ortaya çıkmış olup tarihi açıdan da oldukça eskilere gitmektedir. Onu mantıksal bir kanıt olarak ilk defa formüleştiren Epicurus’tur (ö. M.Ö. 270). Epicurus’un bu formülasyonu 18. Yüzyıl İngiliz filozofu David Hume (ö.1776) tarafından tekrar ele alınmış<sup>5</sup> ve ateistler için teizmin aleyhinde bir argüman olarak kullanılmıştır. Teistleri mantıksal açıdan çıkmaza sokan Epicurus’a atfedilen görüş şudur:

---

<sup>1</sup> Charles Werner, *Kötülük Problemi*, çev. Sedat Umran, 1. baskı, (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2000) s.7

<sup>2</sup> Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, (Ankara: Selçuk Yayınları, 1992) s.208

<sup>3</sup> David Hume, *Din Üstüne*, çev. Mete Tunçay, 4. baskı, (Ankara: İmge Yayınları, 2004) s. 224-225

<sup>4</sup> Metin Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, (İstanbul: Furkan Yayınları, 2001) s.37

<sup>5</sup> Cafer S. Yaran, *Kötülük ve Teodise: Batı ve İslam Din Felsefesinde “Kötülük Problemi” ve Teistik Çözümler*, 1. baskı (Ankara: Vadi Yayınları, 1997) s.11-12

“Tanrı, kötülüğü önlemek istiyor da gücü mü yetmiyor? O halde güçsüzdür. Gücü yetiyor da istemiyor mu? O halde kötü niyetlidir. Hem gücü yetiyor hem kötülüğü istemiyor mu? O halde kötülük nerden geliyor.”<sup>6</sup>

Bu problem, ortaya iki sorun çıkarmaktadır: Birinci sorun, Tanrı'nın var olduğunu ispatlamak için teist sistemlerin sıkça başvurdukları “düzen ve gaye” deliline halel getirmektedir. Çünkü bu delil, kâinatta mükemmel bir düzenin olduğunu ve kâinattaki bu düzenin bu şekilde olmasının ancak bir Tanrı'nın varlığıyla mümkün olacağını belirtir. Bu durumda karşı taraf yukarıda belirttiğimiz argümanı kullanır ve şöyle der: Kâinatta bu kadar çarpıklık varken, nasıl oluyor da düzenin olduğunu savunuyorsunuz? İşte, Teistin, Tanrı'nın varlığını ispatlamak için bu delili kullanabilmesi kötülük problemini çözmesine bağlıdır. İkinci sorun, Tanrı tasavvuruyla ilgilidir. Teist sistemler, Tanrı'nın mutlak kudret, mutlak iyi ve mutlak irade sahibi olduğunu kabul etmektedirler. Fakat Tanrı'ya nispet edilen sıfatlarla birlikte dünyadaki kötülükleri de göz önünde bulundurduğumuzda birtakım sorunlar ortaya çıkmaktadır.<sup>7</sup> Bu durum da özellikle monoteist dinler için sorun teşkil etmektedir. Mesela Yahudi teologu Richard Rubenstein şöyle diyor: “Auschwitz'den sonra Yahudiler her şeye gücü yeten ve merhamet sahibi bir Tanrı'ya nasıl inanabilir?”<sup>8</sup>

Bizim üzerinde duracağımız sorun ikincisidir. Çünkü asıl problem bunun etrafında dönmektedir. Biz eğer ikinci sorunun cevabını verebilirsek o zaman birinci sorun kendiliğinden çözülecektir. Ateistlerin öne sürdüklerine karşı Tanrı inancına sahip bir kimse, ister istemez şu soru tarafından sıkıştırılmaktadır: Tanrı her şeyi yaratandır. Tanrı çok merhametlidir. Tanrı her şeyi bilir. Tanrı adildir. Tanrı'nın her şeye gücü yeter. O zaman neden bu kadar çok kötülük var? İşte bu durumda inançlı kimse, bu sorunun cevabını bulmak (vermek) yani kötülüğün varlığının, yukarıda saymış olduğumuz sıfatlara sahip bir Tanrı ile uzlaştırılmasını sağlamak için teodiseye yönelmiştir. Teodise terimi Grekçe'de Tanrı ve adalet anlamına gelen iki kelimenin terkibinden oluşmuştur. Din felsefesinde Tanrı'nın adaletini ve haklılığını savunmak anlamında kullanılan kavramın keşfi genellikle Leibniz'e atfedilir.<sup>9</sup>

Problemin çözümü olarak kimileri kötülüğün reel varlığını inkâr ederken, kimileri evrende asıl olanın hayır ve iyilik olduğunu, var olan belli ölçüdeki kötülüğün, estetik yapıyı

---

<sup>6</sup> Hume, *a.g.e.*, s.231

<sup>7</sup> Şaban Haklı, “Kötülük Problemi, Yaklaşımlar ve Eleştiriler”, *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002/2, s.195-196

<sup>8</sup> Muhsin Akbaş, *Yahudi Düşüncesinde Holocaust ve Tanrı*, (Ankara: Ayraç Yayınları, 2002) s.48

<sup>9</sup> Aliye Çınar, “Leibniz'de Kötülük Problemi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (c.14, sayı:1, yıl:2005) s.2

tamamlamak için bulunduğunu; kimileri, eşyanın zıtlarıyla bilinebileceğini, kötülüğün iyiliğin tamamlayıcısı olduğunu;<sup>10</sup> kimileri kötülüğün kişilerin evrimsel gelişmesine fayda sağladığı için olması gerektiğini, kimileri de kötülüğün ceza ve imtihan için gerekli olduğunu savunmuştur. Bu ve bunun gibi açıklamalara ateistler tarafından çok ciddi eleştiriler yöneltilmiştir.

Kötülük problemi her ne kadar Tanrı'nın varlığı konusunda büyük bir problem oluştursa da Mehmet Aydın'a göre, bir Tanrı'nın var olmadığını ortaya koyacak güçte bir kanıt değildir.<sup>11</sup> Tartışmaların sonucunda, bunu görmek mümkündür. Kötülüğün var olduğunu birçok inançlı kişi görmesine rağmen inançlarında – çok azı müstesna – bir değişiklik yapmamaktadır. Ayrıca inanmayan bir kimseye de ne tür bir delille gidilirse gidilsin, o kişi inançsızlığında diretebilmektedir. Onun için John Hick bu durumu şöyle açıklıyor: “Tanrı'nın varlığının felsefi delillerinin iman üzerinde yaratıcı olmaktan çok, onu kuvvetlendirici bir etkisi vardır<sup>12</sup> ve ayrıca teistik deliller naturalistik olarak yorumlanabilir, naturalistik deliller de teistik olarak yorumlanabilir.”<sup>13</sup> Burada işlev gören durum, kişinin neye inanmak istediğidir. Zaten kötülük probleminde sorun oluşturan, sadece önermeler arasında mantıksal bir çelişkinin olması değildir. Probleme egzistansiyel yaklaşımlar da vardır. Egsiztansiyel boyutta ise mesele önermesel çelişki değil, bireyin topyekün hayat anlayışı ve Tanrı'ya karşı tutumunu içeren öznel tecrübesidir.<sup>14</sup> Yani egzistansiyel yaklaşım Tanrı'yı inkar etmez. O'nun var olmadığını ispat etme gibi bir endişeye de sahip değildir. Bu yaklaşım basit olarak, adaletsizliğe, kötülüğe, ölüme engel olmadığı için Tanrı'yı suçlar ve yargılar.<sup>15</sup>

---

<sup>10</sup> Necip Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 1998) s.143

<sup>11</sup> Mehmet Aydın, *Tanrı ve Ahlak*, 1. baskı, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991) s.175

<sup>12</sup> Rafiz Manafov, *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007) s.26

<sup>13</sup> Manafov, *a.g.e.*, s.24; John Hick, *An Interpretation of Religion*

<sup>14</sup> Yaran, *a.g.e.*, s.35; Michael L. Peterson, *The Problem of Evil*

<sup>15</sup> Manafov, *a.g.e.*, s. 50; Kenan Gürsoy, *J. P. Sartre Ateizmi'nin Doğurduğu Problemler*, (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987) s.12



## BİRİNCİ BÖLÜM

### DİN FELSEFESİNDE KÖTÜLÜK PROBLEMİ

#### I- KÖTÜLÜĞÜN TANIMI VE ÇEŞİTLERİ

Türk dil kurumunun hazırladığı Türkçe Sözlük'te kötü, “nitelikleri aşağı olan, hoş gitmeyen, işe yaramayan, değersiz” olarak tanımlanmakta; eski Türkçe karşılığı olarak da *fena* ve *şeni* sözcükleri gösterilmektedir. Kötülük ise; zarar verecek iş, kemlik ve şer olarak belirtilmektedir.<sup>16</sup> 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.<sup>17</sup>

Kötülük kavramının Arap lügatindeki karşılığı sû' ve şerr kavramlarıdır.<sup>18</sup> Etimolojik olarak şerare masdarından gelen şerr, sû' kelimesinden daha kapsamlıdır. Çünkü lügatlerde şerr; sû', fesad ve zulüm kavramlarıyla karşılanmaktadır. Çoğulu şürur ve eşrar şeklindedir.<sup>19</sup>

Kötülüğün İngilizcedeki karşılığı “evil” sözcüğüdür. Her zaman olmasa da genellikle geniş bir anlamda kullanılır. Felsefe literatüründe ise bu sözcük kapsamında, moral kötülük ile hastalıklar ve doğal afetler gibi moral olmayan kötülükler birbirinden ayırt edilir. Almancada “Übel” sözcüğü hem moral olan hem moral olmayan kötülükleri kapsar. Fakat daha ziyade moral olmayan kötülüklerde kullanılır. Moral kötülükte “Böse” kavramı tercih edilir. Fransızcada ise “la mal” bütün kötülük türlerinde ortak olarak kullanılır. Türkçe tanımları yeniden gözden geçirecek olursak, görürüz ki, Türkçe'de kötülük kavramına daha çok moral ve ahlakî kötülük anlamı yüklenmekte, hastalıklar ve doğal afetler gibi Batılıların fiziksel ve doğal kötülük olarak niteledikleri olgular, pek kötülük kavramının ilk akla gelen şumulü içinde sayılmamakta; bunlar daha çok bela ve musibet kavramlarıyla ifade edilmektedir.<sup>20</sup>

<sup>16</sup> Türkçe Sözlük, 7. baskı, (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları,1983)

<sup>17</sup> Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 3. baskı, (Ankara: Savaş Yayınları, 1984)

<sup>18</sup> Özdemir, a.g.e., s. 17; Şemsettin Sâmî, *Kâmûs-u Türkî*

<sup>19</sup> Özdemir, a.g.e., s. 17; Halil bin Ahmed el- Ferâhidî, *Kitabu'l Ayn*

<sup>20</sup> Yaran, a.g.e., s. 24; John Hick, *Evil and the God of Love*

Her ne kadar kötülüğün ne olduğu konusunda çeşitli açıklamalarda bulunulsa da düşünce tarihinde “kötülük nedir” sorusuna ortak bir cevap verilememiştir. Her akım kendi düşüncesi doğrultusunda cevap vermiştir. Mesela Sokrates-Eflatun’a göre kötülük “bilgisizlik”, Kirena’lı Aristippos’a (M.Ö. 435-355) göre ise “yegâne acı”dır. Stoa felsefesinde ise “gerçek iyi asla zevk değildir” anlayışı hâkimdir. Bu nedenle akımların düşünceleri doğrultusunda açıklama yapmamız, bu düşünceler doğrultusunda oluşan yargıların mutlak geçerli olduğu sonucunu çıkarmaz. Mesela Utilitarizmin etkisinde kalarak iyiliğe yarar ya da davranışın pratik başarısı dediğimizde, kötülüğe yararsız olan her şey dememiz kaçınılmaz olur. Yine aynı şekilde “İnsan davranışlarının son amacı nedir?” sorusunun cevabının mutluluk olduğunu söylersek, karşımıza Eudaimanizm çıkar. Buna göre iyilik mutluluk, kötülük ise mutsuzluk olarak belirlenmiş olur.<sup>21</sup>

Kötülük deyince akla iki tür kötülük gelir: Doğal (fiziksel) kötülük ve ahlakî kötülük. Bunlardan birincisi doğal nedenlere, ikincisi ise ahlaki bir varlık olan insanın yapıp etmelerine dayanır. Daha geniş bir perspektiften bakıldığında ise kötülük üçe ayrılmaktadır. Bu üçüncü kısım ise metafiziksel kötülüktür. Diğer ikisiyle kıyaslanabilecek bir yaygın kullanıma sahip değildir.<sup>22</sup> Doğal kötülüğü ahlakî kötülüğe indirgeyenler ve bu yolla problemi çözmeye çalışanlar da az değildir.<sup>23</sup> Bazı filozoflar da Tanrı’nın kötülükten sorumlu olmadığını belirtmek için genel olarak kötülüğü doğal ve ahlakî olarak ikiye ayırmaktadırlar. Doğal kötülüğü, maddenin her kemali kabul edecek durumda olmadığına (Farabi’de olduğu gibi), ahlakî kötülüğü ise bizzat insana mal etmişlerdir<sup>24</sup>. Leibniz ise kötülüğü üçe ayırır. Üçüncüsü olan metafiziksel kötülüğü her iki kötülüğün kaynağı olarak görür.

## A. Fiziksel Kötülük

Richard Swinburne, doğal kötülüğü şu şekilde tanımlar: “İnsanlar tarafından bile bile meydana getirilmeyen, insanların ihmalleri sonucu olmayan, insanlar kadar hayvanlara da ait olan hem fiziksel acıyı hem de zihinsel acıyı içeren kötülükler, doğal kötülüktür. Hastalıkların, doğal afetlerin ve insanlar tarafından tahmin edilemeyen kazaların peşinden sürükledikleri bütün acı izleri, bu kötülük türündendir.”<sup>25</sup>

<sup>21</sup> Metin Yasa, *Tanrı ve Kötülük*, 1. baskı (Ankara: Elis Yayınları, 2003) s.16

<sup>22</sup> Yaran, *a.g.e.*, s.26

<sup>23</sup> Aydın, *Tanrı ve Ahlak*, s.181

<sup>24</sup> Aydın, *Din Felsefesi*, sy.151

<sup>25</sup> Richard Swinburne, *Tanrı var mı? çev. Muhsin Akbaş*, (Bursa: Arasta Yayınları, 2001) s.87

Doğal kötülük ile genel olarak acı çekme kast edilir. Bu konuda en derli toplu anlatım naturalist olan Edward H. Madden ve Peter H. Hare'den gelir. Onlara göre, fiziksel kötülük, “yangın, sel, heyelan, kasırga, deprem, gelgit dalgası ve kıtlık gibi olayların ve kanser, cüzzam, tetanoz gibi hastalıkların ve buna ilaveten körlük, sağırlık, dilsizlik gibi çarpık organlar ve delilik gibi birçok duygulu varlığı, yaşamın tüm imkanlarından yararlanmasını engelleyen, sakat bırakıcı özürler ve biçimsizliklerin neden olduğu korkunç acı, keder ve en sonunda gelen ölüm anlamına gelir.”<sup>26</sup>

## **B. Ahlakî Kötülük**

Ahlakî kötülük insanın iradesini kötüye kullanması sonucu ortaya çıkan hata ya da günah olarak anlaşılmaktadır.<sup>27</sup> Bencillik, kıskançlık, hırs, zulüm, merhametsizlik, korkaklık ve daha geniş anlamda savaşlar ve onlarda yaşanan gaddarlıkların<sup>28</sup> her biri, ahlaki kötülük kategorisinde değerlendirilir. Ahlaki kötülüğün tanımında da geçtiği gibi, bu tür kötülüğün kaynağı özgür olan insandır. Yani sorumluluğu, insanın irade ve hürriyetine vermişlerdir. İşte bu düşünce doğrultusunda bazıları fiziksel kötülüğü ahlakî kötülüğe indirgeyerek sorunu çözmeye çalışmıştır. Bazıları da sadece ahlaki kötülük açısından bunu bir savunma aracı olarak kullanmışlardır (Alvin Plantinga gibi). Bazıları da eğer özgür irade kötülüğe sebep oluyorsa, “Neden Tanrı özgür bireyler yaratmıştır?” şeklinde sorular öne sürüp özgür irade üzerine tartışmalar başlatmışlardır.

## **C. Metafiziksel Kötülük**

Metafizik kötülük ifadesi ilk kez Leibniz tarafından kullanılmıştır.<sup>29</sup> Leibniz'e göre iyilik de kötülük de metafiziksel, ahlakî ve fiziksel olmak üzere üçe ayrılır. Metafiziksel iyilik varlıktaki mükemmeliyette, metafiziksel kötülük de yaratılmıştaki mükemmeliyetsizlikte bulunur. Yani metafiziksel kötülük, asli mükemmeliyetsizlikte bulunur. Fiziksel kötülük, acı ve kederlerde, ahlakî kötülük de günahta bulunur. Ona göre fiziksel kötülük bir ölçüde ahlakî kötülükle ve her

---

<sup>26</sup> Yaran, *a.g.e.*, s.28; Edward H. Madden ve Peter H. Hare, *Evil and the Concept of God*

<sup>27</sup> Yasa, *a.g.e.*, s.17; Alvin Plantinga, *God and Other Minds*

<sup>28</sup> Özdemir, *a.g.e.*, s. 29; Nelson Pike, *God and Evil*

<sup>29</sup> Manafov, *a.g.e.*, s. 43

ikisi de sonuç olarak metafiziksel kötülükle ilgilidir.<sup>30</sup> Kötülüğün kaynağı yaratılanın özünde var olmalıdır. Yaratılanın içinde kökensel olarak mükemmel olmayan, sınırlı bir şeyin mevcut olduğu düşünülmelidir. Yaratılanın sınırlı oluşu onun özünün bir parçasıdır.<sup>31</sup> Buradan da anlaşıldığı gibi kötülüğü yaratılanın sınırlılığına atfediyor Leibniz.

## II- KÖTÜLÜK PROBLEMİNE YÖNELİK YAKLAŞIMLAR

Kötülük problemi ile ilgili, onu Tanrı'nın yokluğu lehinde kullananlar ve kâinattaki kötülüklerin Tanrı'nın var olması düşüncesine ters olmadığını kabul edenler olmak üzere iki tür yaklaşım süre gelmiştir. Kötülüğün Tanrı'nın var olmasına engel olmadığını kabul edenlerden bazısı, kötülüğün ontolojik gerçekliğini kabul etmeyerek, görünüşte kötülük olarak algılananın da sebepsiz olmadığını, bazısı ise ontolojik gerçekliğini kabul ederek kâinatta görülen kötülüğün belli sebepleri olması gerektiğini savunmuştur. İşte biz burada bu farklı yaklaşımların izah ve yöntemlerini göstereceğiz.

### A. Kötülük Problemini Tanrı'nın Yokluğu Lehinde Kullanma

John Hick'e göre, kötülük problemini Tanrı'nın yokluğu lehine bir kanıt olarak ilk defa "Doğal Din Üstüne Söyleşiler" kitabında David Hume ileri sürmüştür. Biz de bu yaklaşımı David Hume üzerinden anlatmaya çalışacağız.<sup>32</sup>

Hume, kâinattaki kötülüklerin var olduğu düşüncesi ile mükemmel olan bir Tanrı fikrinin beraber kabul edilmesinin mümkün olmadığını söylüyor. Ve bunu mimar analogisiyle ortaya koyuyor. Tanrı'yı bir mimara, sarayı da dünyamıza benzetiyor:

"Ben size öyle bir saray göstersem ki, rahat yahut hoş hiçbir dairesi olmasa; pencereler, kapılar, ocaklar, geçitler, merdivenler ve yapının bütün ekonomisi gürültü, kargaşa, yorgunluk, karanlık, aşırı sıcaklık ve soğukluk kaynağı olsa, daha ileri bir incelemeye gerek duymadan, herhalde yapılışını suçlardınız. Mimarın size inceliğini göstermeye ve şu kapı ya da şu pencere değiştirilseydi, daha büyük kötülükler doğacağını kanıtlamaya çalışması boşuna olurdu. Kaldı ki, onun söyledikleri kesinlikle doğru olabilir: Yapının öteki bölümleri öylece kaldıkça, bir tek yerin değiştirilmesi rahatsızlıkları ancak arttırabilir. Fakat siz genel

<sup>30</sup> Cafer S. Yaran, "Leibniz'de Teodise ve Savunma", *Felsefe Dünyası*, (sayı: 29, 1999-1) s.84; Leibniz; *Theodicy*

<sup>31</sup> Werner, *a.g.e.*, s.31

<sup>32</sup> Haklı, *a.g.m.*, s.202; John Hick, *An Irenaean Theodicy*

olarak yine de şunu söylerdiniz ki, mimar becerikli, niyetleri iyi olsaydı, bu rahatsızlıkların hepsini ya da çoğunu ortadan kaldıracak bir biçimde bütünün bir planını çizebilir ve bölümleri birbiriyle uyuşturabilirdi. Böyle bir planın nasıl olacağını onun bilmeyişi, hatta sizin de bilmeyişiniz, sizi hiçbir zaman bu gibi bir planın olanaklılığına inandıramaz. Yapıda birçok uygunsuzluk ve biçim bozukluğu bulursanız, herhangi bir ayrıntıya girmeden, her ne olursa olsun mimarı suçlarsınız.”<sup>33</sup>

Kötülüğü Tanrı'nın yokluğu lehinde kullananlardan biri de çağdaş din felsefecisi John Mackie'dir. Ona göre şu üç önermeyi birlikte kabul edersek ortada mantıksal bir çelişkinin olduğunu fark ederiz:

- a) Tanrı vardır, O mutlak iyidir.
- b) Tanrı vardır, O her şeyi bilen ve her şeye gücü yetendir.
- c) Yaşadığımız dünyada kötülük vardır.

Bu problem “Tanrı’ya inanıyorum, diyen herkes için aynı oranda güçlülere neden olmaz. Sözelimi, ‘hareketsiz’ yahut ‘müdahalesiz’ bir Tanrı’ya inanıyorum, diyen biri için güçlükler azalacaktır. Ancak Tanrısı da aynı oranda aşkınlığını yitirecektir. Teizmin geleneksel Tanrı anlayışına uygun olarak “her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve iyi olan bir Tanrı’ya inanıyorum” diyen kişi için ise öncekinin aksi bir durum ortaya çıkar. Bir taraftan Tanrı’ya atfedilen bu nitelikler olduğu gibi kabul edilecek ve problemin neden olduğu güçlükler, öneminden hiçbir şey kaybetmeyecektir. Diğer taraftan kötülük ve eksikliklerin yer aldığı bir dünya, O’nun ‘her şeye güç yeterlik’ niteliğiyle nasıl bağdaştırılacaktır? Çelişki, ancak bu önermelerden en az birini kabul etmemekle ortadan kalkacaktır.<sup>34</sup> İşte ateist yaklaşımı benimseyenlerin bakış açısı budur.

Kötülük problemini örneğin Gazali de bu formülasyonla ortaya koymuştur. Ancak o Tanrı'nın varlığı aleyhinde kullanmamıştır. Çünkü Mackie’de kötülük problemi bir “ateist kanıt”tır.

Ontolojik ve kozmolojik delillerin eleştirisi, ne kadar ciddi olursa olsun sonuçta bunlar, Tanrı'nın yokluğunun ispatı değil, varlığı lehinde ortaya konulan delillerin eleştirisidir.<sup>35</sup>

---

<sup>33</sup> Hume, *a.g.e.*, s.238

<sup>34</sup> Yasa, *a.g.e.*, s.26-27; J. L. Mackie, *Evil and Omnipotence*; J. H. McCloskey, *God and Evil*

<sup>35</sup> Haklı, *a.g.m.*, s. 202

## B. Kötülük Problemini Tanrı'nın Var Olması Hususunda Çelişki Oluşturmadan Çözme

### 1. Kötülüğün Ontolojik Gerçekliğini Kabul Etmeyenler

Antik Yunan düşüncesinde Platon ile Orta Çağ İslam ve Hristiyan düşünürlerinin çoğunun benimsediği görüş budur.<sup>36</sup> Aynı şekilde Vedanta felsefesi de kötülüğün reel varlığını inkâr etmektedir. “Vedanta felsefesine göre iyi ile kötü arasında, aynı objenin iki yönü olan aydınlık ve karanlık gibi, ayırım değil, sadece derece farkı vardır”.<sup>37</sup>

Platon, mükemmel ve değişmeyen formlar alanı olan ideaları, değişen ve mükemmel olmayan maddesel dünya alanından ayırır. Kötülüğü de Tanrı'ya değil, yaratılmış olan maddeye dayandırır. Madde, iyinin karşıtı ve mükemmel olmayanın kaynağıdır. Bu düşüncesinden hareketle ona göre yanlışlık ve kötülük mutlak yokluktan gelmemektedir. O “yokluk var değildir” önermesini kabul eder. İyi ideasında bulunan tüm şeyler doğru ve gerçektir. Kötülük ve yanlışlık, akılsal-ruhsal dünyada bulunmaz. Duyular dünyasında ise yanlışlık ve kötülük vardır. Çünkü orada iyi ideasının yoksunluğu veya eksikliği vardır. Kötülük yoksunluk ve eksiklik olarak ortaya çıkmakta ve bu da duyular dünyasına ve maddeye aittir.<sup>38</sup> Gördüğümüz gibi Platon'da bir dualizm söz konusu olmakla birlikte o, kötülüğü iyiliğin yoksunluğu olarak kabul etmektedir.

Orta Çağ Hristiyan düşünürlerinden olan Augustine (354-430) de kötülüğü iyiliğin eksikliği olarak kabul eder. Onu kendiliğinden bir şey olarak görmez. Ona göre kötülüğün yapısı negatiftir ve kötülük arizidir. Onun bu konu hakkındaki ifadeleri şöyledir: “Bir şey bozulduğunda, bozukluğu bir kötülüktür; çünkü bu bozulma, kelimenin tam anlamıyla, iyiliğin yokluğudur. İyiliğin yokluğunun olmadığı yerde kötülük yoktur. Kötülüğün olduğu yerde, iyilikte ona denk bir azalma vardır. Bu demektir ki, bir şey yok olmadığı müddetçe, yoksun olduğu iyilik vardır. Ve bu süreçte daha ileri seviyede bozulmayan bir şeyi varsa, o şey bozulmayan bir varlık olacaktır; o şey, bu büyük iyiye göre de, bozulma sürecini başlatmış olacaktır. Ancak bozulma durdurulamıyorsa bile, o şey daha ileri seviyede yoksun olacağı şeyden yoksun olmaz. Bununla birlikte bozulma tam ve bütün olarak gerçekleşirse, iyilik de kalmaz, çünkü artık varlık yoktur. Bu nedenle bozulma, varlığın kendisini bitirmeden, iyiliği

---

<sup>36</sup> Aynı makale, s. 203

<sup>37</sup> Yasa, *a.g.e.*, s.13; A.R. Mohapatra, *Philosophy of Religion: An Approach to World Religions*

<sup>38</sup> A. Kadir Çüçen, “Kötülüğün Kaynağı Nedir?”, *Felsefe Dünyası*, (sayı: 25, 1997-1) s.16

bitiremez. Şu hâlde her gerçek varlık iyidir; bu varlık bozulamıyorsa daha büyük bir iyi, bozulabiliyorsa daha küçük bir iyidir.”<sup>39</sup>

Augustinusçu geleneği takip eden birçok Hıristiyan teolog da kötülüğü iyiliğin yokluğu olarak kabul etmişlerdir. St. Thomas’ı (1224-1274) ve Leibniz’i (1646-1716) örnek olarak verebiliriz.

İbn Sina’ya göre mutlak yokluk olmadığı için kötülük arızîdir. “Yok” olarak farz ettiğimiz şeylerin ancak zihnimizde var olduğunu söyler. Sebebini de şöyle açıklar: “Varlık kendiliğinden bilinirken, yokluk ancak varlık vasıtasıyla bilinebilir.” İbni Sina, mutlak yokluğun olması durumunda kötülüğün her şeyi kuşatacağını, insanın tabiatında olan ve bi’l kuvve (potansiyel) bulunan kötülüğün sebebinin ise madde olduğunu kabul eder. Bi’l kuvve durumu eksiklik olarak kabul eden İbn Sina, kötülüğün bi’l kuvve olarak maddeye eklendiğini ve bu sebeple de kötülüğün sadece bir eksiklik olduğunu söyler.<sup>40</sup>

## 2. Kötülük Olmasa İyilik de Olmazdı Düşüncesini Savunanlar

Bu düşünceye sahip olan kişiler, evrendeki kanunların veya hayatın bir anlamının olması için zıtların birlikteliğinin yani iyiliğin yanında kötülüğün de olması gerektiğini, kötülüğün olmaması durumunda iyiliğin de olmayacağını söylerler. Bazısı, evrende olan kötülüğün evrenin nizamını tamamlayıcı etkisi olduğu için gerekli olduğunu, bazısı insanın evrimsel gelişmesi için gerekli olduğunu, bazısı insanın özgürlüğü için gerekli olduğunu, bazısı iyiliğin iyilik olarak bilinebilmesi için gerekli olduğunu kabul ederler. Evrimsel gelişme (gerek manevi gerek maddi), evrenin güzelliği ve irade hürriyeti; bunlar başlı başına birer iyiliktir.

Leibniz, kötülüklerin daha büyük iyiliklere katkıda bulunduğunu kabul eder. Ona göre bir miktar kötülüğün varlığı, evreni kötü kılmaya ve yaratıcısının iyiliğinden kuşku duymaya götürmez. Çünkü “en iyi gidiş, her zaman kötülükten kaçınmaya doğru meyleden değildir; zira kötülüğün daha büyük bir iyiliğe eşlik ediyor olması mümkündür. Örneğin; bir ordu komutanı, hafif yaralarla elde edilen büyük bir zaferi, yaralanmasız ve zafersiz bir duruma tercih edecektir” der.<sup>41</sup>

<sup>39</sup> Yasa, *a.g.e.*, s.72

<sup>40</sup> Mevlüt Albayrak, *İbn Sina ve Whitehead Açısından Tanrı- Âlem İlişkisi ve Kötülük Problemi*, 1. baskı, (Isparta: Fakülte Kitapevi, 2001) s.113-114; İbni Sina, *Kitâbu’ş Şifâ Metafizik II*

<sup>41</sup> Yaran, *a.g.m.*, s.83; Leibniz, *Theodicy*

## a- Zıtların Birlikte Bilinebileceği

Bu ilke, iyiliklerle kötülükler arasındaki ilişkinin genel olarak ontolojik açıdan değerlendirilmesi ile ilgili olup, “bir şeye karşılık bir şey olmalıdır” ilkesinden kaynaklanır. Ölüm ile hayat birliktedir; ruh beden ile güzeldir, gündüz gecesiz olamaz gibi anlatımlar, hep bu ilke doğrultusunda söylenmiş sözlerdir.<sup>42</sup> Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, ontolojik açıdan kötülüğün varlığını inkâr edenler bile, iyiliğin yokluğu olarak kötülüğün varlığını açıklamak için bu ilkeye yönelmişlerdir.

Michael Peterson bunu şöyle açıklar: “Bu kanıtın tipik şekli şöyledir: Sarı rengin ne olduğunu, onunla öteki renkler arasındaki karşıtlığı gözlemleyerek öğrendiğimiz gibi, kötülüğü gözlemlemek, iyiliğin yapısını anlamamıza ve onu gereği gibi takdir etmemize imkân verir.”<sup>43</sup>

İyilikler ancak zıtları ile bilinebileceği için, bir şeyin zıttı olmadan onun ne olduğunu belirlememiz de mümkün olmamaktadır. Bu sebeple iyiliğin bilinebilmesi için onun zıttı olan kötülüğe ihtiyaç vardır. Epiktetos’un bu konuda söylediği sözler bunu daha iyi açıklar:

“Vücutların yeryüzünü temizlediği, arslanlar, kaplanlar, yaban domuzları, haydutlar, hulasa bütün canavarlar olmasaydı Herakles olur muydu? Yine bu canavarlar olmasaydı, asabi kolları, kuvveti, cesareti, yenilmez sabrı ve bütün diğer faziletleri neye yarayacaktı?”<sup>44</sup>

Epiktetos’in yırtıcı hayvan – kahraman insan ilişkisi örneği, tehlikesiz cesaretin olamayacağını, olsa bile bir anlamının olmayacağını ifade etmektedir.<sup>45</sup> Richard Swinburne ise, adaletin bilinebilmesi için adaletsizlik gibi ahlakî kötülüklerin bilinmesinin gerekli olduğunu kabul eder.<sup>46</sup>

## b- Kötülüğün Evrenin Nizamını ve Estetiğini Tamamlayıcı İşlevinin Olması

Augustine, iyilik olmadan kötülüğün bilenemeyeceği ilkesini kozmolojik ve teleolojik açıdan ele alır. Augustine’e göre yaşamdaki “anti tezler” onun güzelliğine eklenen artılardır. Belağat sanatındaki karşıt ifadeler, üsluba nasıl güzellik sağlarsa, hayattaki farklılıklarda ve

<sup>42</sup> Yasa, *a.g.e.*, s.35; J. L. Mackie, *Evil and Omnipotence*; J. H. McCloskey, *God and Evil*

<sup>43</sup> Yaran, *a.g.e.*, s. 145; Michael L. Peterson, *Reason and Religious Belief*

<sup>44</sup> Epiktetos, *Düşünceler ve Sohbetler*, çev. Burhan Toprak, (İstanbul: M.E.B., 1989) s.56; Metin Yasa, *Tanrı ve Kötülük*, s.37-38

<sup>45</sup> Yasa, *a.g.e.*, s.38

<sup>46</sup> Aynı eser, s.42; Swinburne, *The Existence of God*



zıtlıklarda da durumun bundan farklı olmadığını, evrensel bütünlük içerisinde her varlığın olması gereken düzeyde olduğunu ve bu varlıkların mükemmel bir bütünlük oluşturduğunu söyler. Bunu da şöyle açıklar: “Maddi varlıklar arasında gözlemlenen, örneğin Güneş ve Ay’ın berraklığı arasında görülen farklılıklara bakıp da onlardan birinin, muhtemelen de Ay’ın olmaması gerektiğini söyleyemeyiz. Dikkatle düşünüldüğünde, birinin diğerine oranla fazla berrak olması, evrenimizi daha mükemmel ve güzel yapıyor.”<sup>47</sup>

İhvan-ı Safa’ya göre, kötülükler; evrenin nizamının gerçekleşmesinde önemli rol oynamaktadır. Onlara göre, canlıda olan açlık eleminin onun beslenmesini sağlaması, vurma ve yaralama gibi eylemlerin onu telef olmaktan koruması, canlılar aleminde düşmanlık ve mücadeleden doğan elemelerin, dışarıdan şer gibi görünse de, gerçekte türlerin varlığını sürdürmesine yardım etmesi bakımından hayır olması bunun en iyi göstergeleridir.<sup>48</sup>

### **c- Kötülüklerin İnsanlığın Yetkinleşmesini Sağlaması**

Bu düşünce, kötülüklerin insanı veya insanlığı geliştiren bir fonksiyona sahip olduğunu savunur. Örneğin, Ortaçağ’da Avrupa’da çok fazla açlığın çekilmesi Avrupa’yı bilime yönlendirmiş, onları sanayide geliştirmiş ve bunun sonucu olarak da Avrupa’da ekonomik açıdan bir refah ortamı oluşmuştur. Yani çekilen bir acının harekete geçirici etkisi toplumların gelişmesini sağlamaktadır. Toynbee de medeniyetlerin gelişmesine ve ilerlemesine etki eden âmiller arasında menfi unsurların da rolünün olduğunu belirtir. Çünkü ona göre menfinin etkisi müspet tepki meydana getirir. Savaş, kuraklık, sel felaketi, zelzele gibi olayların oluşturduğu tehdit, toplumda bunların önlenmesi veya telafi edilmesi için bir karşı koyma eylemini tahrik eder.<sup>49</sup>

Yalnızca kötülüklerden kaynaklanan gelişme, maddi sahada değil ayrıca insanın manevî-ahlakî gelişiminde de etkilidir. Evrendeki kötülüklerin evrimsel gelişmeyi sağladığı düşüncesini “ruh-yapma teodisesi” adı altında işleyen Irenaeus’un fikirlerini J. Hick geliştirerek yeni bir teodise ortaya atmıştır.

Hick, ruh-yapma teodisesinde Tanrı-insan münasebetini, baba-çocuk analogisiyle açıklamaya çalışır. Nasıl ki, çocuk doğduğunda onun fiziksel gelişime ihtiyacı vardır ve babası

<sup>47</sup> Manafov, *a.g.e.*, s. 106; Augustine; *On Free Choise*

<sup>48</sup> Yaran, *a.g.e.*, s.143; Necip Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, (İstanbul: İFAV, 1994) s.98

<sup>49</sup> Arnold Toynbee, *Tarihçi Açısından Din*, çev: İbrahim Canan, 1.baskı, (İstanbul: Ufuk Kitapları, 2008) s.18

bu konuda ondan sorumludur. Belli bir süre sonra da çocuğun manevî, entelektüel olgunlaşmasından kendisini sorumlu hissetmeye başlar. İşte Tanrı da insanın hem fiziksel varlık olarak ilk halinden, hem de iyi ve kötünün ayırımına varabilecek ve daha çok iyiliği seçebilecek kadar olgunlaşmasına yardım eder. Bu süreçte fiziksel gelişimin şartlarından olan maddi zorluklar aynı zamanda manevi gelişimin de vazgeçilmezlerinden biri olmaktadır.<sup>50</sup>

Hick, Moral açıdan insanın en mükemmel bir tarzda yaratılmamasının nedenini ise Plantinga'nın "özgür irade savunması (free-will defence)" yani insanın özgürlüğü ve sorumluluğu ile açıklamaktadır.<sup>51</sup> Aşağıdaki bölümde bunu açıklamaya çalışacağız.

#### **d- Kötülüklerin İnsan Özgürlüğü Açısından Gerekli Olması**

İnsanın Tanrı tarafından özgür yaratıldığı, dolayısıyla eylemlerinde hür olduğu için ahlakî kötülüklerden kendisinin sorumlu olduğu biçimindeki yaklaşım, teist teodisenin en önemli savunmalarındandır.<sup>52</sup>

Augustine'e göre kötülük, Tanrı'nın iyilik ve kudretine zarar vermez. Dolayısıyla da savunulması gereken Tanrısal bir kusurdan söz edilemez. Augustine, kötüye kullanılan iradeden ve onun sonucu olan fiilden ayrı, kendi başına bir kötülüğün varlığını kabul etmez. Tanrı'nın kötülüğe izin vermesinin yeterli nedeni olduğunu ve bunun da insanın özgürlüğünden kaynaklandığını belirtir.<sup>53</sup> Ona göre, özgür iradesinden dolayı günah işleyen yaratık, sadece hiçbir özgür iradesi olmadığı için günah işlemeyen yaratıktan daha mükemmeldir.<sup>54</sup>

Günümüz din felsefecilerinden olan Alvin Plantinga, özgür-irade savunmasını, savunma hususunda teistlerin duyduğu ihtiyacı karşılayacak yeterlilikte görür. Ona göre, önemli ölçüde özgür yaratıklar bulunduran bir dünya, başka her şey eşit olduğunda, hiçbir özgür insan bulundurmayan bir dünyadan daha değerlidir. Tanrı, ahlakî iyilik yapabilen varlıklar yaratmak için, ahlakî kötülük yapabilen varlıklar yaratmalıdır.<sup>55</sup>

---

<sup>50</sup> Manafov, *a.g.e.*, s.133-134; J. Hick, *Philosophy of Religion*

<sup>51</sup> Haklı, *a.g.m.*, s.208; John Hick, *An Irenaean Theodicy*

<sup>52</sup> Necip Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, s.174

<sup>53</sup> Aynı eser, s.148

<sup>54</sup> Yaran, *a.g.e.*, s.44

<sup>55</sup> Aynı eser, s.44-45; Alvin Plantinga, *God, Freedom and Evil*

Çağdaş din felsefesinde, ateist yaklaşım içinde kendilerine yer bulanlar, insandaki irade hürriyeti ile Tanrı'nın her şeye güç yeterlik niteliğinin aynı anda savunulamayacağını söylerler.<sup>56</sup>

Plantinga buna şöyle cevap verir: Özgür yaratıkların bazen yanlış yola sapması olgusu, ne Tanrı'nın her şeye gücü yetmesine ne de O'nun iyiliğine karşı sayılır. O, ahlakî kötülüğün meydana gelişini ancak ahlakî iyilik imkanını ortadan kaldırarak engelleyebilirdi. Tanrı, özgür yaratıklar yaratabilir fakat onların doğru olanı seçmelerine neden olamaz veya karar veremez.<sup>57</sup> Şayet Tanrı, sürekli doğruyu yapacak insanlar yaratırsa, bu durumda insanlar, yapacakları her doğruyu hür olarak yapamazlar. Tıpkı düğmesine basılınca çalışan bir makine gibi olurlar.<sup>58</sup>

---

<sup>56</sup> Yasa, *a.g.e.*, s.52

<sup>57</sup> Yaran, *a.g.e.*, s.45

<sup>58</sup> Yasa, *a.g.e.*, s.57; Alvin Plantinga; *God and Other Minds*

## İKİNCİ BÖLÜM

### KÖTÜLÜK PROBLEMİ VE SAİD NURSİ TEODİSESİ<sup>59</sup>

#### I- SAİD NURSİ’NİN KÖTÜLÜK PROBLEMİNE YAKLAŞIMI

Said Nursi’nin bakış açısını vermek için öncelikle İslam düşünürlerinin bu konuya olan yaklaşımlarına değinmek gerekiyor. Said Nursi’nin düşünceleri onu Eş’ari ekolüne mensup olduğunu göstermekte ve düşünceleri Eş’ari ekolünün meseleye yaklaşımıyla şekillenmektedir. Özellikle kötülük probleminin ele alındığı birçok yerde Gazali’den alıntılar yapmakta, Gazali’nin “Leyse fi’l- imkân ebde’ mimmâ kân” “imkân dairesinde, şu varlık aleminden daha mükemmeli, daha üstünü mümkün olamaz” sözüne de sahip çıkmaktadır.<sup>60</sup>

İslam düşünürlerinin kötülük problemine yaklaşımları çoklukla, savunmadan öte bir teodisedir. Said Nursi’de de bunu görmek mümkündür. Peki, savunma ve teodise arasındaki fark nedir? Savunma, kötülük problemine dayanarak teizmin tutarsız olduğunu veya ihtimal dışı olduğunu gösterenlerin başarısız olduğunu kanıtlamak için tasarlanır. Teodise ise, Tanrı’nın kötülüğe niçin müdahale ettiğinin doğru ve makul bir teistik açıklamasını vermeye çalışır. Demek bu durumda kötülük problemini öne süren biri yoksa savunmaya ihtiyaç yoktur. Savunma karşı taraftan gelen sorun ve saldırıdan ortaya çıkmaktadır. Bir savunmacının karşı kanıtın başarısızlığını göstermesi onun için yeterlidir. Teodisede ise karşı tarafın bir saldırısına gerek yoktur ve ateistik argümanları çürütmekle de başarısı sağlanmış olmamaktadır. Bir teodisistin başarısı, evrendeki kötülüğün pozitif nedeni veya nedenlerini inandığı Tanrı’nın sıfatlarıyla uyduğuna açıkladığında ortaya çıkmaktadır.<sup>61</sup>

Said Nursi kötülük problemi söz konusu olunca Tanrı’nın haklılığını veya gerekçelerini sıralıyor. Ancak teodise kavramı kötülükleri haklı çıkarma, gerekçelendirme anlamını ihtiva ettiği için bazılarınca bu sözcük çok da dindarca bir kavram değildir. Onlara göre teodise, Tanrı’yı haklı çıkarmak değil de, O’nun her türlü iradesi karşısında Eyüp Peygamber gibi

<sup>59</sup> Bediüzzaman Said Nursi’nin bu konudaki düşünceleri, Risale-i Nur Külliyyatından olan Sözler, Mektubat, Lem’alar, Şualar, Muhakemat ve İşarâtü’l İ’câz eserlerine başvurularak verilecektir.

<sup>60</sup> *Sözler*, 19.söz, (İstanbul: Söz Basım Yayın, 2005) s.326

<sup>61</sup> Cafer S. Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s.41

titreyerek sükût etmenin gerektiğidir.<sup>62</sup> Görüldüğü gibi kimileri teodise kavramına farklı bir anlam yüklemektedirler.

Fakat Said Nursi her iki açıklamayı da barındıran bir teodise yapmaktadır. Yeri gelince Tanrı'nın verdiği kötülüklerin bir sebebi olmalıdır der ve bunların sebeplerini sırasıyla ortaya koyar. Yeri gelince Tanrı'nın iradesine mutlak bir teslimiyetin olması gerektiğini söyler ve bunu çok sıklıkla kullandığı terzi-model analojisi ile vermeye çalışır. Şöyle bir soru sorar: Allah musibetler gönderiyor, belaları musallat ediyor, bu bir zulüm değil midir? Ancak verilen cevap tamamıyla, Tanrı'nın bu icraatlarını gerekçelendirme şeklinde değil, bilakis Tanrı buna yetkilidir, sözünden oluşuyor. Bu analojiye göre zaten insanın şekvada bulunmaya hakkı yoktur. Mülk Allah'ındır ve o istediği gibi tasarrufta bulunur. Müellif, şöyle açıklıyor: “Sanatkâr bir zat, bir ücret karşılığında seni bir model yapıp, gayet sanatkârane yaptığı süslenmiş bir elbiseyi sana giydiriyor, hünerini, maharetini göstermek için kısaltıyor, uzatıyor, seni oturtuyor, kaldırıyor. Sen ona diyebilir misin ki ‘Beni güzelleştiren elbiseyi çirkinleştirdin, beni oturtup kaldırmakla zahmet verdin’? Elbette diyemezsin.”<sup>63</sup> Sonra bu analojinin verdiği mesajı şöyle açıklıyor: Yaratıcı bizleri göz, kulak, lisan gibi duyularla süslemiş ve bizlere bir vücut elbisesini giydirmiş. Bu yolla değişiklikler ve musibetlerle birçok manayı elde ediyor. Bize birçok ücretler veriyor. Dolayısıyla bizim “Neden başımıza musibetler geldi?” demeye hakkımız yoktur.

Acaba neden böyle bir yönetime başvurmaktadır? Belki de o, teodisenin haklı çıkarma faaliyeti olarak yapılmasının faydasını insanın içten gelen isyanlarını başlangıçta susturmak olduğunu düşünmektedir. İkinci adımda ise hakiki bir kul için gerekenin mutlak teslimiyet olduğunu söyler. Çünkü kötülük problemini aklî yönden çözmek için sarf edilen çabalar, insanı bir noktaya kadar tatmin etmekte, açıklanamayan kısımlar Tanrı'nın hikmet sıfatına havale edilmekte, bu da ancak inanan kimseyi teslim olmaya yöneltmektedir. Sonuçta inanan insan teslim olmakta, inanmayan ise hala tatmin olmamış bir şekilde bu argümanı kullanmaktadır.

İslam düşüncesinde kötülük problemine gösterilen tepkiler Batı'daki kadar sistematik veya pragmatik bir yapı arz etmemektedir.<sup>64</sup> İslam düşünürlerin bu probleme yaklaşımlarında istidlal yönünden daha çok, onların teslimiyetçi yönleri ağır basmaktadır.<sup>65</sup> Yukarıda Said

---

<sup>62</sup> Manafov, *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, s. 82

<sup>63</sup> *Mektubat*, 24. Mektup, (İstanbul: Zehra Yayıncılık, 2006) s.325

<sup>64</sup> Yaran, *a.g.e.*, s. 17

<sup>65</sup> Manafov, *a.g.e.*, s. 179

Nursi’de de gördüğümüz gibi, İslam düşünürleri – genel olarak Ehl-i Sünnet – kötülüğe katlanmanın bir zorunluluk yani ödev ve görev olduğunu kabul ederler.

Said Nursi de İslam düşünürleri gibi, savunmalarında kavramsal çözümlere veya a priori kanıtlara yer vermiştir. Savunmalarının bir kısmı şöyle oluşmaktadır: Bu dünya; ilim, kudret, hikmet, rahmet, adalet... sahibi bir Yaratıcının eseri veya yansıması ise, onda gerçek anlamda gereksiz, amaçsız, manasız kötülük olmaz.<sup>66</sup>

İslam düşünürleri şerri izah ederken Kuran’ı referans olarak kabul ederler ve çözümlerini ona bina ederler. Ve yaklaşımları da bu şekilde oluşur. Said Nursi de Kuran’ı referans olarak kabul edip felsefi bakış açısı ile Kuranî bakış açısının birbirlerinden çok farklı olduklarını belirtir. Kuranî bakış açısının, kâinattaki sıradan ve basit olarak algılanan, ancak harikulade ve Tanrı’nın kudret mucizesi olan varlıkların üstündeki âdet ve alışkanlıklar perdesini keskin beyanlarıyla yırtıp, o hayrette bırakan gerçekleri şuur sahiplerine açtığını ve onlara gösterdiğini; felsefi bakış açısının ise, bütün o harikulade olan kudret mucizelerini âdet ve ülfet perdesi içinde sakladığını, sadece yaratılıştaki düzeninden çıkan ve yaratılışlarındaki mükemmelliklerinden düşen nadir ve sıra dışı fertleri dikkatlere sunduğunu belirtir. Örneğin; üç ayaklı veya iki başlı bir insanın yaratılışında feryat eder. Manşetler de insanların dikkatini bu yöne çeker.<sup>67</sup> Felsefi bakış açısı olumsuzluklara kilitlenir, onları görür ve onların üzerinden kâinatın eksikliklerle dolu olduğunu dile getirir. Fakat Kur’an, düzeni ve mükemmel olan yönleri hatırlatır. Varlığın güzelliklerini gösterir. Ve hayatın mükemmel bir nimet sofrası olduğunu hatırlatır.<sup>68</sup>

Said Nursi’nin teodisesine baktığımızda kötülüklere hem felsefi hem de teolojik olarak yaklaştığını görüyoruz. Onun kınadığı felsefi yaklaşım ise kötülükleri ya da kâinattaki intizamsızlıkları yanlış yorumlayıp bunları Tanrı’nın aleyhinde kullanan grubun yaklaşımıdır. Onun meseleye getirdiği çözümlerden bazıları özetle şunlardır: Varlık saf iyilik, yokluk ise saf kötülüktür. O yüzden kötülüğün gerçekte pozitif bir değeri yoktur. Tanrı’nın olaylara bakış açısı ile insanın bakış açısı farklıdır. İnsan dar görüşlüdür ve nefsi açıdan bakar. Tanrı ise her bir isminin yansımasını ve mükemmel manaları görüp göstermek için kötülükleri var etmiştir. İnsanlığın gelişebilmesi için kötülükler gereklidir ve iyilikler ancak zıtların varlığıyla bilinebilir.

---

<sup>66</sup> Yaran, *a.g.e.*, s.180

<sup>67</sup> *Sözler*, 13. Söz, s.200

<sup>68</sup> Aynı eser, s. 200

Onun teodisesinde çözümün odak noktası, kemalatıyla ve rahmetiyle bütün göreceli güzellikleri manalı ve güzel kılan Tanrı'ya dayanmaktadır. Teolojik yönünü ise Kuran'daki ayetler oluşturmaktadır. Hayır-şer, iyilik- kötülük gibi tüm olay ve olgular Tanrı'nın eseridir ve O, biricik özgür yaratıcıdır. İradeli varlıklar ancak cüz'i olarak bir özgür iradeye sahiptirler ki bu da imtihan için gerekli bir unsurdur. Musibetler kimin kazanacaklardan, kimin kaybedenlerden olacaklarını belirlemede önemli bir fonksiyona sahip olduğundan imtihanın gerçekleşmesi için de musibetler gereklidir. Bu imtihan düşüncesi de eskatolojik bir yaklaşımın sonucudur.

Said Nursi'nin teodisesi, eskatoloji üzerine kurulu olduğundan ahiret düşüncesi üzerinde ısrarla durur. Gerçek adalet yurdu olan bu dünyadan başka bir hayatın daha olduğunu, hatta kötülük olarak algılanan ölüm olgusunun endişesini, insanın üzerinden atmasının tek çözümünün de bu düşünceyle gerçekleşeceğini kabul eder. Ahirete o kadar önem atfediyor ki, başımıza gelen kötülüklerin cennet gibi mahza iyilik olan bir şeyi sonuç veriyor oluşu itibarıyla kötülüklerin, musibetlerin bizde birer hediye, birer ilahî ikâz gibi algılanması gerektiğini belirtiyor.<sup>69</sup>

Said Nursi, sebep, fail ve sorumluluk sahibi olarak özgür iradeyi ve nefsi kabul etmekle<sup>70</sup> beraber, Kuran'ın *Allah'tan başka yaratan yoktur*<sup>71</sup> anlamındaki ayetlerini ontolojik olarak onlarca delil ile ispat eder.<sup>72</sup>

Said Nursi, kötülük kelimesinin karşılığı olarak şer, musibet ve fena sözcüklerini kullanıyor. Kötülüğün bir kısmının yokluk olduğunu (küfür gibi), yani bir varlığının olmadığını kabul ettiği bir kötülükte fena sözcüğünü tercih ettiğini görüyoruz.<sup>73</sup> Musibet sözcüğünü ise varlıkların başına gelen kötü olaylara (hastalık gibi) karşılık olarak,<sup>74</sup> şerr kelimesini ise daha kapsamlı olduğu için her ikisi için kullanmaktadır.

---

<sup>69</sup> *Lem'alar*, 2. Lem'a, (İstanbul: Yeni Asya Neşriyat, 1996) s.19

<sup>70</sup> *Sözler*, 26. Söz, s.625

<sup>71</sup> 23/91; 25/2; 31/11; 37/96

<sup>72</sup> Aynı eser, 32. Söz: 1. Mevkıf (Tamamı)

<sup>73</sup> *Lem'alar*, 13. Lem'a, s.82

<sup>74</sup> Aynı eser, 2.Lem'a, s.15

## II- SAİD NURSİ'NİN KÖTÜLÜK PROBLEMİNE ÇÖZÜM ÖNERİLERİ

### A. Varlık Saf İyilik ve Yokluk Saf Kötülüktür

Müellif, meseleye felsefi olarak yaklaşmakta ve sadece yokluğun saf kötülük olduğunu, diğer kötülüklerin ise az da olsa bir iyilik paylarının olduğunu kabul ederek kötülüğü ontolojik olarak reddetmiyor. Ona göre, imkânatin (olabilirliklerin) olmaması, bir kötülük değildir. Sadece zirvelerin gerçekleşmemesidir. Yani bitkinin insan olmaması, kötülük değildir, der. Fakat o, görme gibi, sağlıklı olma gibi herhangi bir sistemin mükemmel olmasını gerektiren bir organın eksikliğini kötülük olarak kabul ediyor. Ve bu eksiklik durumunu başka açılardan, başka manevi faydalar ile değerlendiriyor. Kötülüğün cüz'i, lokal olarak serpiştirilmiş olduğunu söylüyor. İşte ona göre, kötülüğün ontolojik izahı:

“Yokluk mahza kötülüktür ve varlık mahza iyilik ve yararlılıktır. Büyük çoğunluğuyla hayır (iyilik-yararlılık), güzellik ve mükemmellik varlığa dayanır ve ona yöneliktir. Şeklen olumsuz ve yokluk gibi görünseler de esası pozitifdir ve varlığa yöneliktir. Sapkınlık, kötülük, musibetler, isyanlar ve belalar gibi bütün çirkinliklerin esasları yokluktur, negatiftir. Onlardaki fenalık ve çirkinlik yokluktan geliyor. Görünürde pozitif ve varlığa yönelik gibi görünseler de esasları yokluktur, negatiftir.”<sup>75</sup>

Mesela kanser zahiren kanser hücrelerinin kendine göre büyümesi ve gelişmesidir. Ve bu zahiren pozitif bir şeydir. Ancak bu eylem bedeninin yok olmasına yönelik olduğu için negatiftir.

Müellife göre, gözlemlerle sabittir ki, bina gibi bir şeyin varlığı, bütün parçalarının varlığıyla sabit olur. Halbuki onun yıkılması ve yokluğu, bir parçasının yokluğuyla meydana gelir. Hem varlık, mevcut bir neden ister. Muhakkak gerçek bir nedene dayanır. Yokluk olan bir şey ise yok olan bir nedene dayanır. Yokluğun ise sınırları ve sebepleri belirsiz ve sonsuz olabileceğinden yokluk, aklen ve mantıken sorgulanmamalı.<sup>76</sup>

Bu iki kaideye dayanarak müellif diyor ki: Kötü insanların ve kötü ruhani varlıkların kâinatta dehşet verici tahriplere sebep olan küfürleri, sapkınlıkları göreceli (nisbî) olduğundan, onlara yaratıcı denilmez. Onların birçok işlerinde güç ve fiil değil, sadece terk ve yapmamak

<sup>75</sup> Aynı eser, 13. Lem'a, s.77

<sup>76</sup> Mektubat, 24. Mektub, s.325



vardır. İyiliği yaptırmamakla, kötülüğü yapmış oluyorlar. Çünkü kötülük yıkan, çökerten bir şey olduğu için nedenlerinde bir güç ve yaratıcılık olması gerekmez.<sup>77</sup>

Burada gördüğümüz kadarıyla, kötülüğün meydana gelmesi için, var olan bir nedene ihtiyaç hissetmemesi ve sadece var olan bir şeyin bir parçasının yok olması yeterli olduğu için kötülük iyiliğin yokluğu olarak ortaya çıkmaktadır. Said Nursi, bu sistemle ortaya çıkan kötülükleri şöyle sınıflandırır:

1. Küfür, hakkı kabul etmemektir, bir terktir, bir yokluktur, bir yokluğu kabul etmektir.<sup>78</sup>
2. Hayat musibetlerle, hastalıklarla saflaşır, mükemmelleşir, kuvvet bulur, yükselişe geçer ve hayattaki vazifeleri yapar. Monoton istirahat döşesindeki hayat, saf hayır olan vücuttan ziyade, saf şer olan yokluğa yakındır.<sup>79</sup>

Buradan anlaşıldığı kadarıyla, kâinata yokluk şeklinde kötülükler olduğu gibi, yokluğa yakın kötülükler de vardır.

Müellif, kötülüğün negatif olduğunu şu sözleriyle de te'yid eder: “Mecusiler, kâinata “Yezdan” adıyla bir iyilik yaratıcısı ve “Ehrimen” adıyla bir kötülük yaratıcısını itikat olarak benimsemişler. Halbuki onların “Ehrimen” dedikleri ve kötülük Tanrısı diye zannettikleri, küçük iradesiyle, icatsız (var edemeyen) fiiliyle (kesbiyle) kötülüklerle sebep olan malum şeytandır.<sup>80</sup> Demek, kötülüğün meydana gelmesi için, icada (var etmeye) gerek yoktur.

Müellife göre, imkânatin olmaması bir kötülük değildir ve varlıklar hangi kategoride bulunurlarsa bulunsunlar şükretmelidirler; çünkü mutlak iyilik olan varlık elbisesini giymişlerdir. Müellif bu durumu şöyle izah eder: Nasıl ki mahir bir sanatkâr kıymetli bir elbiseyi süslü ve nakışlı bir şekilde yapmak için, miskin bir adamı, layık olduğu bir ücrete karşılık model yaparak, kendi sanat ve maharetini göstermek için, o elbiseyi o miskin adam üstünde biçer, keser, kısaltır, uzatır; o adamı da oturtur, kaldırır, muhtelif vaziyetler verir. Şu miskin adamın hiçbir hakkı var mıdır ki, o sanatkâra desin: “Beni güzelleştiren bu elbiseye neden ilişip tebdil ve tağyir ediyorsun ve beni kaldırıp oturtup meşakkatle benim istirahatımı bozuyorsun!”

---

<sup>77</sup> Aynı eser, s.77

<sup>78</sup> Aynı eser, 13. Lem'a, s. 82

<sup>79</sup> Aynı eser, 2. Lem'a, s.16

<sup>80</sup> Aynı eser, 13. Lem'a s. 77

İşte, aynen bunun gibi; sonsuz ilim, kudret ve iradeye sahip olan Yaratıcı, her bir varlık türünün mahiyetini birer model edinmiş ve isimlerinin nakış, dekor ve güzellikleriyle sanatının mükemmelliğini göstermek için her bir şeye, özellikle hayat sahiplerine, duygularla süslenmiş bir varlık elbisesini giydirerek, üstünde uygulama ve planlama buyruğuyla nakışlar, dekorlar yapar. Kendi isimlerinin somutlaşmasını (İlahi varlığın somut noktalarda kendini göstermesini ve yaratmayı gerçekleştirmesini) gösterir. Her bir varlığa da, onun layık olduğu kadarıyla bir ücret olarak mükemmellik, lezzet, bereket ve ebedi manalar veriyor.

Demek, varlıkların hiçbir yönden Yaratıcılarına karşı hakları yoktur, hak dava edemezler. Hakları şükürden ibarettir ve verdiği varlık derecelerinin hakkını eda etmektir. Çünkü verilen bütün varlık dereceleri meydana gelmiş olan şeylerdir. Örneğin, madenlerin “Niçin bitki olmadık?” diyerek şikâyet etmeye hakları yoktur; madeni olarak da olsa bir varlık oldukları için, hakları Yaratıcılarına şükretmektir. Bitkiler “Niçin hayvan olmadık?” diyerek şikâyet edemezler. Varlık ile beraber hayatla şerefledikleri için şükretmeleri gerekir. Hayvan ise, “Niçin insan olmadık?” diye şikâyet edemez. Hayat ve vücut ile beraber kıymetli bir ruh cevheri ona verildiği için şükretmesi gerekir. Böylece o, bütün varlık mertebelerinin buna göre kıyas edilebileceği kanaatindedir.<sup>81</sup>

## **B. Kötülüğün Evrende Az Miktarda Bulunması**

Filozoflar ve teologlar, kâinatta kötülüğün var olmasının belli sebepleri olduğunu kabul ederler. Ve bu sebepleri vermeye çalışırlar. Ancak kötülük problemi argümanını Tanrı'nın varlığı aleyhinde kullananlar, Mackie gibi kötülüğün belli sebeplerden dolayı var olduğu savunmasını teslim etmekle birlikte şunu söylerler: “Dünyada gereğinden fazla kötülük vardır.”

<sup>82</sup> Dünyada kötülüğün çok olduğunu David Hume şöyle ifade etmektedir:

“Bu dünyaya ansızın, bir yabancı düşüverseydi, ona bu dünyanın kötülüklerinin bir örneği olarak hastalıklarla dolu bir hastane, suçlular ve borçlularla tıklım tıklım bir hapisane, cesetler serpili bir savaş alanı, okyanusta dalgalarla boğuşan bir filo, tiranlıktan, kıtlıktan ya da salgınlardan eriyip gitmiş bir ulus gösterirdim. Ve yaşamın neşeli yanını göstermek ve hazları hakkında bir fikir edinmesini sağlamak için onu nereye götürmem gerekirdi? Bir baloya, bir

<sup>81</sup> *Mektubat*, 24. Mektub, s. 324-325

<sup>82</sup> Metin Yasa, *Tanrı ve Kötülük*, s.48

operaya, saraya mı? Haklı olarak, ona yalnızca acı ve üzüntülerin bir başka türünü gösterdiğimi düşünebilirdi.”<sup>83</sup>

Müellife göre, yaratılışta iyilik, yararlılık asıl; kötülük ise ikinci plandadır. Hayır (iyilik-yararlılık) evrensel; kötülük ise yereldir. Şöyle ki: Evrenin her bir türüyle ilgili bir bilim dalı kurulmuş ve kurulmaktadır. Bilim dalı ise belli evrensel yasalara dayanır. Kanunun evrenselliği ise o türdeki güzel bir düzenin varlığını gösterir. Güzel bir düzen yoksa o türle ilgili kanunlar ortaya çıkamaz. Demek bütün bilim dalları evrende güzel bir düzenin varlığına dair doğru belgelerdir. Evet, evrensellik ve kanunların varlığı düzene delildir. Çünkü bir şeyde düzen olmazsa, hüküm, kaide ve kural geneli için söylenemez. O kanun sıra dışı olaylar ve örnekleriyle yırtılır, kanun olmaktan çıkar. Bu hüküm, düzenin şahitliğini doğrulayan pozitif bilimlerin bakış açısıdır ve evrensel istatistikî araştırmalara dayanır.

Fakat bazen düzen görülmüyor. Çünkü kâinattaki düzen dairesi insanın bakış açısından daha genişdir ve bütünüyle kuşatılmadığı için düzenin benzersiz tablosu kendini tam gösteremiyor. Buna dayanarak bütün bilim dallarının şahitliğiyle ve pozitif bilimlerin bakış açısının ve ortaya çıkan evrensel istatistikî araştırmaların doğrulamasıyla sabittir ki, evrenin yaratılmasındaki asıl gaye ve genel çoğunluk, yalnız güzellik, yararlılık, gerçeklik ve mükemmelliktir. (Absürt bir şeyin olmamasıdır). Kötülük, çirkinlik ve çürüklük (batıl) ise ikinci planda, dolaylı, yenik durumda ve serpiştirilmiştir. Her ne kadar üstün gelseler de geçici olarak üstün geliyorlar.<sup>84</sup>

Müellif burada, evrende kötülüklerin ikinci planda olduğunu ispat ediyor. Ancak evrende kötülüklerin az da olsa verdiği acıların şiddetinin çok olduğu şeklinde bir itiraz yükselmektedir. David Hume bu itirazı eserindeki karakterlerden biri olan Philo'nun ağzından dile getiriyor:

“Acı hazdan daha az sık olsa bile, sonsuz kere daha şiddetli ve süreklidir.”<sup>85</sup>

Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki, müellif yukarıda da verdiğimiz gibi kötülüğün sürekli olmadığını, geçici olduğunu söylemektedir. Müellife göre kötülük negatiftir, yıkımdır, yokluğa yöneliktir ve bozmaktır. İyilik ise pozitifdir, varlığa yöneliktir ve tamirdir. Yirmi adamın yirmi günde yaptığı bir binayı, bir adamın bir günde tahrip etmesi gibi... Evet, bütün temel organlar ve hayat şartlarının varlığıyla varlığı devam eden insanın bir zalim tarafından

<sup>83</sup> David Hume, *Din Üstüne*, s. 228

<sup>84</sup> *Muhakemat*, (İstanbul: Sözler Yayınevi, 1991) s. 34-36

<sup>85</sup> Hume, *a.g.e.*, s.233

bir uzvunun kesilmesiyle, hayata göre yokluksal olan ölüm o insana ulaşır. Bundan dolayı “Tahrip daha kolaydır” (et-tahribu eshel) kaidesi atasözü hükmüne geçmiştir.<sup>86</sup> Bu sırdandır ki acılar, kötülükler az olsalar da veya kısa süreli olsalar da yıkıcı bir fonksiyon icra ettikleri için çok gibi gözükürler. Fakat gerçekte daha çok değildirler. Çünkü varlık ve hayat öyle yüksek nimetlerdir ki, adeta sonsuz gibi duruyorlar. Ve Tanrı’nın sonsuz sisteminde ebediyen var kalıyorlar.<sup>87</sup>

### C. Tanrı ve Sıfatları

Bu bölüme değinmemizin sebebi Tanrı’nın sadece ilim, kudret ve iyilik (merhamet) sıfatları üzerinde durulması, kötülüğün varlığının bu üç sıfatı haiz olan bir Tanrı ile düşünüldüğünde problem oluşturmasıdır. Fakat belirtmemiz gerekir ki Tanrı’nın isim ve sıfatları sadece bu üçüyle sınırlı değildir. Onun belli, geçerli birtakım kanunları vardır. Ve bunları uygulamaya koymak için bazı durumlarda bazı sıfatları, diğer sıfatlarına ağır basıyor. İşte bu durumu göz önünde bulunduran müellif Tanrı’nın isim ve sıfatlarının birbirleriyle ilişkisine değiniyor. Biz de bu konu hakkında kısaca bilgi vermeye çalışacağız.

Müellif Allah’ın kâinattaki egemenliğini, yaratıcılığını ve idaresini bir devletin değişik bakanlıklardaki fonksiyonlarına ve kuşatıcılığına benzetiyor. Bu şekilde Allah’ın nitelik ve isimlerinin çokluğunu ve değişik katmanlarının bulunduğunu ve bu benzetmeden yola çıkarak Allah’ın her yerde hazır ve nazır olduğunu söylüyor.<sup>88</sup> Allah’ın isimlerinin mükemmelliğini, o isimlerin çok çeşitli olduğunu, birbiri içinde yansıdığını, birinin diğerini tamamladığını ve isimleri arasında bölünmenin mümkün olmadığını belirtiyor.

Ve bu durumu şöyle açıklığa kavuşturuyor: Allah’ın isimleri birbiri içinde görünüyor ve birbirinden ayrılmıyor. Onun nitelikleri birbirine bakıyor ve birbirini gerektiriyor. Allah’ın değişik işleri ve yansımaları iç içe oluyor. Allah’ın temel sıfatları birbirini bildiriyor. İşte bu sebeple, insan Allah’ın Kadîr ve Hâlık isminin sonuçlarını görse, içlerinde ilim ve iradeyi görmezse yanlış bir düşünceye kapılabilir. Demek sağlıklı bir bilgi için, kişi her şeyde Allah’ın bütün sıfatlarını birlikte görmelidir. Mesela haşmet, yücelik ve büyüklüğü gösteren bütün

---

<sup>86</sup> *Lem’alar*, 13. Lem’a, s.74-75

<sup>87</sup> *Mektubat*, 24. Mektub: 2. Mebhas (Tamamı)

<sup>88</sup> *Sözler*, 24. Söz, s. 445

varlıklarda Allah'ın Celal (büyüklük ve yücelik) isimlerini görürken; şefkati, beslenmeyi, güzelliği ve narinliği yani Allah'ın sonsuz Cemalini de bütün boyutlarıyla görmelidir.<sup>89</sup>

Bu problemi öne sürenler Tanrı'nın ilim, kudret ve iyilik (şefkat, merhamet) sıfatlarının beraber bulunmasını çelişkili bir durum olarak gördükleri için biz burada Müellifin, Tanrı'da bu üç sıfatın nasıl mükemmel bir şekilde bulunduğunu ve birbirleriyle çelişmediklerini ispat eden delillerini ve görüşünü vermeye çalışacağız.

## 1- Kudret

Müellife göre, Tanrı'nın kudretine oranla en büyük şey, en küçük şey kadar kolaydır. Bir türün bütün fertleriyle var edilmesi, bir ferdin var edilmesi kadar kolay ve rahattır. Cenneti yaratmak bir bahar kadar kolay, bir baharı var etmek bir çiçek kadar kolaydır.<sup>90</sup>

Müellif, bu gibi muhakemelerle varlıkta mükemmelliği ve Allah'ın sonsuzluğunu ispat etmek üzere O'nun gücünün sonsuzluğunu değişik delillerle ortaya koyuyor. Bu ispatını başta 10. Söz'de sonra 29. Söz'de ve en sonunda da 20. Mektub'ta genişçe anlatıyor. Şöyle ki:

*Nuraniyet sırrı;* Işığın değişik nesnelere yansımada o nesnelere büyük veya küçük olmalarında fark yoktur. Yani Tanrı'nın kudreti nur gibi olduğundan en küçük şeye yansıdığı gibi, en büyük şeye de aynı kolaylıkla yansıyor.<sup>91</sup>

*Şeffaflık sırrı;* Bir varlık veya bir ışık için eğer etraftaki nesnelere şeffaf ise o varlığın veya o ışığın onlardaki yansımada azlık veya çokluk fark etmez. Yani güneşin yansımada almada küçük bir şeffaf nesne ile geniş bir deniz aynıdır.

*Mukabele sırrı;* Bir ışığın engelsiz olarak karşısındaki her şeye yansımada o şeylerin az veya çok olması fark etmiyor. Yani evrendeki bütün varlıklar birebir ve engelsiz olarak Allah'ın kudretinin karşısındadır (mukabilindedir). Ve arada hiçbir engel yoktur. Dolayısıyla o varlıkların az veya çok, küçük veya büyük olmasında fark yoktur.

*Muvazene sırrı;* Denge (muvazene) kanununda iki eşit şeyi tartmakta, kefenin birinin aşağı, diğerinin yukarı çıkması için 1 gramla 1 ton birdir. Yani eşit olan, terazinin iki kefesinden birini aşağı, birini yukarı çıkartmak için 1 gram da 1 ton görevini görebilir. Dolayısıyla bir atomu yaratmak ile bir güneşi yaratmakta aynı güç kullanılır. Müellif, burada varlığın temel bir

---

<sup>89</sup> Aynı eser, s.446-447

<sup>90</sup> *Mektubat*, 20. Mektub, s.282

<sup>91</sup> *Sözler*, 10. Söz, s.138

ilkeleri olan ve imkân denilen “*olmak ile olmamak*” kefelelerinden birinin üstün gelmesi için az bir enerji ile çok enerji birdir; dolayısıyla bir atomu yapabilmek için bütün kâinatı yaratacak güç gerekir, diyor.

*İntizam sırrı*; Bir şeyde düzen varsa, o şeyin yönetiminde de kolaylık olur. Dolayısıyla en büyük bir gemiyi yönetmek, bir oyuncak gemiyi yönetmek kadar kolaydır.

*İtaat sırrı*; Kudretin ilgilendiği nesnelere ve kişiler, eğer itaat etme özelliği taşıyorsa, bir milyon nüfusa sahip bir orduyu yönetmek bir askeri yönetmek kadar kolaydır. Yani varlıklarda gelişme eğilimi ve iradesi olduğundan bütün varlıklar Allah’ın Rububiyetine ve geliştirmesi buyruğuna karşı itaatkârdırlar. Dolayısıyla bir şey yaratmak, Allah için sözle gerçekleşen bir emir kadar kolay olur.

*Tecerrüd sırrı*; Bir şey soyutsa onda azlık ve çokluk farkı yoktur. İğne gibi bir balık da balıktır. 150 tonluk bir balina da balıktır. Balık konusunda her ikisi de birdir.<sup>92</sup> Eşyanın mahiyeti soyut olduğundan Allah’ın kudretine göre küçük-büyük farkı yoktur.

*İmdad-ı vahidiyet*; Allah vahiddir. Yani birdir ve her şeyi kuşatmıştır. Dolayısıyla her şeyi bir noktaya yönlendirebilir. Bu özellikten dolayı Allah’ın kudretinde az veya çok birdir. Örneğin; bir devlet her yeri kuşatmışsa bütün memurları, askerleri ve bakanlıkları bir kişinin imdadına koşturabilir. Burada vurgulanan nokta, kuşatıcılığın olması ve engelin bulunmamasıdır.

*Yüsr-ü vahdet*; Bu, birliğin getirdiği kolaylıktır. Bu birlik usulüyle, bir merkezde, bir elden, bir kanunla olan işler, son derece kolay oluyor. Örneğin; bir ordunun bütün askerlerinin bir merkezden, bir kanunla gerekli olan donanımları yapılırsa, bir tek askerinki kadar kolay olur.

*Tecelli-i ehadiyet*; Bugünkü teknolojik tabir ile ifade edilirse, Allah’ın sonsuz varlık ve kudreti holografî teknolojisindeki gibi her yerde bütün özellikleriyle bulunabilir. Yani en küçük parçanın bütüne eşit olması gibi... Ehadiyet şu demektir: Allah madde olmadığı için, her yerde bütün isim ve nitelikleriyle bulunur. Bu sebeple sınırsız fiilleri bir fiil gibi yapar. İşlerinde bir bölünme de olmaz. Ondandır ki bir çekirdekte koca bir ağacı sıkıştırdığı gibi, bir evreni bir tek bireyde özetlemiştir.

*Sanideki vücut ile tecerrüd*; Vücut, Allah’ın, evrendeki varlıklar türünden bir varlık olmaması yani bir üstün varlık olması, işi çok kolaylaştırır. Çünkü bir üst, alttaki sınırsız her

---

<sup>92</sup> *Sözler*, 29. Söz, s.713-714

şeyi sınırsız bir şekilde etkileyebilir. Yani mevcut varlıklar olabilirlikler dünyasının ürünüdürler. Allah ise zorunlu varlıktır. Dolayısıyla bir emirle nice evrenleri yaratır. *Tecerrüd* ise Allah'ın soyut olmasıdır.

*Mahiyetinin mübayenetiyle adem-i takayyüd; Tanrı'nın varlığının yaratıklarından farklı olması ve O'nun varlığının hiçbir şeyle sınırlanmamasıdır.*

*Adem-i tahayyuz ile adem-i tecezzi; Tanrı'nın mekandan ve parçalanmaktan aşkın olması O'nun kudretini sonsuz yapıyor.*

Son olarak müellif, bu meseleyi şöyle özetler: Sınırsız bir bolluk ve çokluk içinde, sınırsız derecede kaliteli, sağlam ve itinalı bir yapının olması; sınırsız karışıklık içinde sınırsız derecede bir ayırışmanın ve ayırmanın olması; uzun zaman isteyen, özene bezene yaratılmanın son derece kolay ve hızlı yapılması gibi deliller de Tanrı'nın kudretine oranla bütün evrenin yaratılmasının bir tek şeyin yaratılmasına eşit olduğunu göstermektedir.<sup>93</sup>

## 2- İlim

Müellife göre, evrende görünen fiillerle tasarrufta bulunan Yaratıcının kapsayıcı bir ilmi var. O ilim, O'nun ayrılmaz temel özelliğidir ve ayrılması imkânsızdır. Güneşin kendisinin bulunup da ışığının bulunmaması nasıl mümkün değilse, öyle de muntazam bir şekilde varlıkları yaratan Tanrı'nın ilminin ondan ayrılması, o derece muhaldir. Nasıl ilim Tanrı'nın ayrılmaz temel bir özelliğidir; öyle de, o ilmin her nesneye ilişkilmesi, onu bilmesi zorunludur. Çünkü her nesnenin özü ilimdir. Yani Tanrı'nın ilmi olmazsa nesne olmaz. Bundan dolayı hiçbir şey ondan gizlenemez. Engel olmadığı takdirde, yeryüzündeki nesnelere güneşi görmemesi nasıl mümkün değilse, aynen onun gibi, Tanrı'nın ilminden nesnelere gizlenmesi mümkün değildir.

Ayrıca bütün varlıklarda görünen hikmetler, özene bezene işler, özen ve ilgi isteyen sanatlar Allah'ın ilminin göstergesidir. Çünkü hikmetle iş görmek için ilim gereklidir. Ayrıca ölçü içinde olan bütün düzenli varlıklar ve düzen içindeki bütün ölçülü oluşumlar da kapsayıcı bir ilme işaret eder. Çünkü düzen ile iş görmek ilim ile olur. Ölçü ile sanatkârane iş yapan kuvvetli bir ilme dayanarak yapar. Nesnelere ayrı ayrı muntazam formlar vermek, her şeyin yaşamına faydalı olan durumuna uygun bir beden vermek, canlıların her birine uygun bir tarzda, uygun bir vakitte, ummadığı yerden rızıklarını vermek de ancak kapsayıcı bir ilimle olur.

---

<sup>93</sup> *Mektubat*, 20. Mektub, s. 283-286

Canlıların yavrularını süt ile beslemesi, her canlıya uygun bir rızık vermesi, bitkilere yağmur göndermesi O'nun bütün varlıkların böyle bir ihtiyaç içinde olduğunu bildiğini ve bilerek beslediğini gösterir.

Ve bütün canlıların belirsizlik ismi altında belirli bir ömürlerinin olması, her ne kadar birey olarak belirli değilse de tür olarak belirli olması ve türün ölümü döneminde gelecek nesillerini aynen devam etmesi için çekirdeklerini, tohumlarını, yumurtalarını muhafaza edilecek bir tarzda bırakması kapsayıcı bir ilmin olduğunu gösteriyor.

Nesnelerin, eşyanın yapısındaki son derece mükemmel sanatlar ve ustaca süslemeler, nesnelerin ilk yaratılışının son derece kolay olması kapsayıcı ve mükemmel bir ilmi gösteriyor. Çünkü yapan ve yaratan ne kadar fazla bilirse o kadar kolay yapar ve sonsuz ihtimaller içinde muntazam, sanatlı ve hikmetli bir şeyi seçmek de derin bir ilim ile olur.<sup>94</sup>

Müellif, bunlara ilave olarak, delillerle Tanrı'nın sınırsız bir ilminin bulunduğunu, bunun aksini düşünmenin imkânsız olduğunu, çünkü eğer ilmi olmazsa o zaman nesnelerin bile olamayacağını, Allah'ın türleri bilmesi yanında cüzleri ve bireyleri de bildiğini ispat ediyor.

### **3- Rahim (şefkatli – merhametli)**

Müellif, evrende sadece kötülüğün olduğunu düşünen ve gören kimselere, evrende merhametin göstergesi olarak meydana gelen birçok olay ve durumları göstererek durumun sandıkları gibi olmadığını belirtiyor. Ona göre şu aşağıda zikredeceğimiz durumlar, bizzat merhametin kendisidir.

En güçsüz ve zayıf canlıdan en güçlüsüne kadar kendilerine uygun olan geçimlerini ve yaşamlarını sağlayacak besinlerin onlara sunulması, her dertliye ummadığı yerden yardımın gelmesi, merhametli bir Yaratıcıyı gösterir. Bahar mevsiminde bütün ağaçları ipek gibi elbiselerle giydirip, çiçek ve meyvelerle süslendirip bizlere o meyveleri sunmaları, zehirli bir sineğin (arı) eliyle şifalı, tatlı bir balı bizlere yedirmesi, yumuşak ve güzel bir elbiseyi elsiz bir böceğin (ipek böceği) eliyle bize giydirmesi merhametli bir Yaratıcıyı gösterir. İnsan ve bazı yaratıklar (canavarlar hariç) güneş, ay ve dünyadan tut, en küçük yaratığa kadar her şeyin vazifelerini yerine getirmesi, az bir miktar bile sınırlarını aşmaması, Tanrı'nın kanunlarına itaat etmesi, hem bitkilerden, hayvanlardan ve insanlardan olan bütün annelerin şefkatli bir şekilde yavrularını beslemeleri ve onları terbiye etmeleri Yaratıcının merhametli olduğunu gösterir. Aç

---

<sup>94</sup> *Sözler*, 10. Söz, s.81, (İstanbul: Zehra Yayıncılık, 2012)



bir aslanın yavrusunu kendisine tercih ederek, elde ettiği bir eti yemeyip yavrusuna vermesi gibi.<sup>95</sup> Ayrıca Yaratıcının ay ile güneşi lamba yapması, yeryüzünü bir nimet sofrası yaparak yiyeceklerin en güzel çeşidiyle doldurması, meyveli ağaçları birer kap yapması ve her mevsimde defalarca yenilemesi O'nun ne kadar merhametli olduğunu ispatıdır.<sup>96</sup>

Gördüğümüz gibi müellif, evrende var olan olay ve durumlara optimist bir bakış açısıyla yaklaşıyor. Bu olay ve durumlar ve bunların benzerlerinin Tanrı'nın merhametli olduğunu göstermesi açısından yeterli olduğunu düşünüyor. Fakat dünyada görünen belli birtakım kötülüklerin olduğunu da yadsımıyor ve bunları başka açılardan açıklamaya çalışıyor. Müellif bu açıklamalar ilaveten Tanrı'nın, derdi olanlara yardımcı olduğunu ve olacağını söylüyor. Fakat bu ve benzeri ifadeler şöyle bir sorunun sorulmasını da peşinden getiriyor: Tanrı, her zaman yardımda bulunmuyor, nitekim yeryüzündeki olaylara baktığımız zaman Tanrı'nın kötülöklere müdahale etmediğini de görmekteyiz. En azından insanoğlu, iyi vasıflara sahip birilerine Tanrı'nın yardım elinin uzatmasını bekliyor. Bu sorunun cevabını Tanrı ve Sıfatları konusunun başında aşağı yukarı vermeye çalışmıştık. Şöyle ki; Tanrı'nın birçok isim ve nitelikleri var. Biz sadece birkaç tanesine kilitlenip kalıyoruz. Onun için problemler ortaya çıkıyor. "Tanrı her şeyi bildiği ve her şeye gücü yettiğine göre, kötülöklere ortadan kaldırabilir. Örneğin, İsa'nın öldürölmesini engelleyebilirdi". Fakat Tanrı, "güneşini hem kötü hem de iyiler üzerine doğdurur, yağmurunu hem salihlerin hem salih olmayanların üzerine yağdırır."<sup>97</sup> Yani o tüm insanlara gerçek bir özgürlük bahşettiğinden böyle bir müdahale Tanrısal yaklaşım ve amaçlarla uyuşmazdı.<sup>98</sup> Müellif de aynı şekilde Tanrı'nın evrensel ve çok amaçlı kanunlarının olduğunu; O, bu kanunların dışına çıkabilecek güce sahip olmasına rağmen, bu kanunlardan dışarı çıkmasının yaratılıştan ve insanlıktan istenilen manaların gerçekleşmesine engel olacağından, mucizeler gibi bazı durumlar müstesna bu kanunlardan dışarı çıkmadığını söylüyor. Ve peygamberlerin dahi bu yasalardan muaf olmadığını kabul ediyor.

Ona göre, Tanrı aynen bir padişah gibidir ve kanunları da o padişahın genel yönetimi ve genel kanunları gibidir. Bir padişahın şahane şefkati, bütün bireyleri kapsar ve her birey doğrudan doğruya o padişahın lütfuna ve devletin bütün imkânlarına sahiptir. Örneğin; her bireyin genel yönetim şemsiyesi altında eğitim, askerlik, sağlık, emniyet gibi noktalarda o yönetimle ilişkisi vardır. Bunun yanında padişah bazen özel ikramları ile özel adamlara

---

<sup>95</sup> *Sözler*, 10.Söz, s.101-102

<sup>96</sup> Aynı eser, s.106

<sup>97</sup> Matta, 5/45

<sup>98</sup> Manafov, *a.g.e.*, s. 141; John Hick, *An Irenaean Theodicy*

ikramlarda bulunur. Aynen bunun gibi, Tanrı imtihan gerçeğinin verdiği imkânlar nispetinde bu dünyada inanan ile inanmayanı ayırt etmez. Bu, O'nun genel merhametidir. Bir de O'nun özel merhameti vardır. O da peygamberlere ve iyi kullara mucize ve keramet şeklinde ekstra yardımlarda bulunmasıdır.<sup>99</sup> Fakat her zaman bu ekstra yardımlarda bulunmaz. Bunun sebebi ise imtihan dengesi içinde saklıdır. İşte sırf bu imtihan ve sınav gerçeği için peygamberler bazen yenik düşmüşlerdir.<sup>100</sup>

Müellif, özetle der ki: Hz. Muhammed, insanlığa komutan, imam ve rehber olarak gönderilmiştir. Ki insanlık ondan toplum ve birey için gerekli olan kuralları öğrensin ve Tanrı'nın iradesinden dolayı ortaya çıkan kanunlara riayet edebilsin. Eğer Peygamber toplumsal ve kişisel hayatında sürekli olağanüstü durumlarla ve mucizelerle desteklenseydi o zaman o en büyük imam ve rehber olamazdı. Fakat sadece davasının doğruluğunu göstermek için ve inanmayan kişilerin olumsuz yöndeki inançlarını kırmak için ara sıra mucizeler gösterdi. Ancak o, Tanrı'nın kanunlarına herkesten fazla riayet etmiştir. Düşmana karşı zırh giymiştir, yara almıştır ve zahmet çekmiştir.<sup>101</sup>

Gördüğümüz gibi Tanrı'nın evrensel kanunlarının işlemesi için peygamberin istemediği durumlar bile vuku bulmuş, fakat Allah onlara müdahale etmemiştir. Çok nadir müdahalede bulunmuştur. Bu da evrensel kanunlarına hanel getirmeyecek bir düzeyde kalmıştır.

#### **D. Sanatın Güzelliği ve Düzen**

Müellifin sanatın güzelliği ile kast etmek istediği şudur: Tanrı mükemmeldir ve bu sebeple meydana getirdiği dünya da mükemmeldir. Ona göre, Tanrı yüzlerce uzmanlığa, sanata, mükemmelliğe ve güzelliğe sahiptir. Her bir uzmanlığın kendini sergilemek, her bir sanatın kendini takdir ettirmek ve her bir güzelliğin kendini göstermek istemesi kuralınca, Tanrı da bütün hünerlerini, sanatlarını, mükemmelliklerini ve gizli güzelliklerini tanıtacak, gösterecek kâinat denilen bu harika sarayı yapmıştır.<sup>102</sup>

Müellif, birinci planda yaz ve kıştaki, gece ve gündüzdeki ekolojik yapı çerçevesinde görünen sonsuz güzelliği, bilinci, yardımlaşmayı, verimliliği, sanat dekorunu görüyor ve gösteriyor. Materyalistlerin ve natüralistlerin bu değerleri görmediklerini, kâinatı çirkin ve karışık bir madde yığını olarak sandıklarını söylüyor. Ekolojideki o sonsuz bilinçten bir numune

---

<sup>99</sup>Mektubat, 28. Mektub, s. 430; Ayrıca bkz. *Şualar*, 2. Şua, (İstanbul: Zehra Yayıncılık, 2006) s. 34

<sup>100</sup> *Lem'alar*, 13. Lem'a, s. 84

<sup>101</sup> Aynı eser, 13. Lem'a, s. 85

<sup>102</sup> *Şualar*, 4. Şua, s. 79

ise, bitki türlerinin kendi nesillerini devam ettirmek için gösterdiği bazı harika davranışlardır. Mesela; bazı bitkiler tohumlarına kanatçıklar takıp onların yeryüzünde geniş ve verimli alanlarda ekilmelerini sağlıyor. Bazı bitkiler ise çekirdeklerine meyve denilen etimsi bir ambalaj takıp kendi lezzetlerini tattırarak çekirdeklerini ekip ve dağıtmış oluyorlar. Acı-düvelek gibi bazı bitkiler de tohum vereceği zaman tohumunu bir mermi gibi metrelerce ileriye fırlatıp yayıyor.<sup>103</sup> Bunlar eko sistemde sonsuz ve bilinçli bir yardımlaşmanın var olduğunun en güzel delili olarak bitkiler ve hayvanlar dünyası arasında yapılan bilinçli alışverişlerdir. Mesela; bir sinek, karaağacın yaprağında yumurtasını bırakır. Birden, o koca karaağaç, yapraklarını o yumurtalara bir anne karnına, bir beşiğe, bal gibi gıda dolu bir depoya çevirir. Çam ve katran gibi muhteşem ağaçlar, kuru ve dağlık bir zeminde yetişmelerine rağmen, sanki emrediyorlar, kendilerinin işleme için gerekli olan maddeler ayaklarına geliyorlar. Müellif, “sanki tek bir hücre bütün kâinata buyruklar salıp kendine itaat ettiriyor”<sup>104</sup> deyip, sistem içinde canlılığın aktif ve bilinçli sonsuz sanatlar gösterdiğini dile getiriyor.

Müellif, dünyada sonsuz derecede bir düzenin varlığını ve yaşayan varlıkların her birinin kendilerine uygun bir şekilde güzelliğe sahip olduğunu şu sözlerle belirtir: Düzen, temizlik ve ölçüyle beraber bu fevkalade ilgi çekici güzellik, bu koca kâinata son derece güzel bir bayram ve süslü bir sergi ve çiçekleri yeni açılmış bir bahar şeklini vermiş ve koca baharı, son derece güzel bir saksı, bir gül destesi yapmış ve her bahara, yeryüzünde, mevsimden mevsime açılan sayısız muhteşem çiçekler şeklini vermiştir. O baharda her çiçeği süslemelerle güzelleştirmiştir. Evet, Tanrı'nın en güzel isimlerinin yansısıyla kâinattaki her tür, her birey kabiliyetine göre öyle bir güzelliğe sahip olmuş ki, İmam Gazali'ye şöyle dedirtmiştir: “*Daire-i imkânda bu mükevvenattan daha bedi', daha güzel yoktur.*”<sup>105</sup> (Olabilirlik dünyasında mevcut durumdan daha güzeli yoktur.)

Müellife göre her şeyde hatta en çirkin görünen şeylerde bile hakiki bir güzellik yönü var. Kâinatta her şey ya bizzat güzeldir ki ona hüsn-ü bizzat (kendisinden güzel) denir. Ya da neticeleri itibariyle güzeldir ki ona da hüsn-ü bilgayr (dolaylı güzel) denir.<sup>106</sup> Bu meseleyi daha detaylı olarak Tanrı'nın hikmeti bölümünde göreceğiz.

---

<sup>103</sup> *Sözler*, 24. Söz, s.478

<sup>104</sup> Aynı eser, 22. Söz, s. 378

<sup>105</sup> *Şualar*, 2. Şua, s. 32-33

<sup>106</sup> *Sözler*, 18. Söz, s. 314-315

## E. Tanrı'nın Hikmeti: Bakış Açısı Farklılığı

Müellif, Tanrı'nın kâinatta birçok özel ve sanatlı işlerinin olduğunu, bunun O'nun hikmetini yansıttığını belirtir. Ancak insanlar çoğunlukla kendilerini odak noktası yaptıklarından bu hikmetlerin bazılarını görememektedirler. Çünkü varlıkların var olmalarının belli gayeleri vardır. Bu gayeler de sadece insanlara münhasır değildir. Bunu Gandhi şöyle belirtmiştir: “Vücut ve yokluk, fazilet ve günah, ölümsüzlük ve ölüm; çelişki oluşturan şeylerdir. Beşer için aynı olamazlar, ancak Tanrı için aynı olabilirler.”<sup>107</sup>

Müellife göre, şu dünyada iş yapan Tanrı sonsuz derecede bir hikmetle iş görüyor. Bunun delili ise, her şeyde yararlılıklara ve faydalı oluşlara uygun davranmasıdır. İnsandaki bütün organlar, kemikler ve damarlarda, hatta bedenin her hücresinde, her yerinde faydalar ve hikmetlerin gözetilmesi, hatta bir ağacın ne kadar meyvesi varsa, bazı organların da o kadar fayda ve görevlerinin olması, her şeyin san'atlı yaratılışında bilinçli bir düzenin bulunması sınırsız bir hikmet eliyle iş görüldüğünü gösterir. Evet, güzel bir çiçeğin ince programını küçücük bir tohuma yerleştirmek, büyük bir ağacın yaptıklarının belgesini, hayat serüvenini, organlarının özetini küçücük bir çekirdekte manevi kader kalemıyla yazmak, sınırsız bir hikmet kaleminin işlediğini gösterir.<sup>108</sup> Müellif, burada insanlar tarafından ilk etapta fark edilen yararlılıklara değinmiştir. Asıl sorun bu kısımda değil de görünüşte insana çirkin gelen kısımdadır. Müellif, bu sorunu, insanın dış görünüşe çok önem verme hastalığına ve bencilliğine yüklüyor. Böyle bir bakış açısına sahip olan kişinin acılarının, zahire (dış görünüşe) çok düşkün olduğundan ve yalnız kendisine bakan noktalarla yargıda bulunduğu kaynaklandığını bildiriyor. Ona göre, nesnelerin insana yönelik gayesi, amacı bir ise, Yaratacının isimlerine (genel sisteme) yönelik gayeleri binlercedir. Mesela; görünüş müptelası olan kişi, sonsuz güç sahibi olan Yaratacının büyük mucizelerinden olan dikenli otları yararsız, manasız karşılar. Hâlbuki onlar, otların ve ağaçların donatılmış kahramanlarıdır. Mesela; atmaca kuşunun serçelere musallat olması, görünüşte rahmete uygun gelmez. Oysa serçe kuşunun savunma mekanizması ve diğer istidatları o musallat olmayla ancak gelişiyor.<sup>109</sup>

Müellif, varlığın birçok gayesinin, hayatın da birçok neticelerinin olduğunu, hakikatten ayrılan kişilerin zannettiği gibi dünyaya ve kendilerine bakan gayelere münhasır olmadığını, bu

---

<sup>107</sup> Mohandas K. Gandhi, *Gandhi'ye Göre Bhavad Gita*, çev. Seda Çiftçi, 1. baskı (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2004) s.160

<sup>108</sup> *Sözler*, 10. Söz, s.105-106

<sup>109</sup> Aynı eser, 18. Söz, s. 315

sebepten varlıklara abesiyetin ve hikmetsizliğin bulaşmadığını, her varlığın gayesinin ve hayatının sonuçlarının üç kısım olduğunu belirtir.

Birinci ve en yüce gaye Yaratıcıya bakar ki, Tanrı'nın o şeye taktığı harika san'at süslemelerini, kendi bakış açısıyla seyretmesidir. Bu fayda için ömrün kısalığı- uzunluğu fark etmez. Bazı meniler, tohumlar ve çekirdekler somut olarak vücuda gelmeseler de, büyüyüp ağaç ve beden olmasalar da sadece bu potansiyel varlıkları Tanrı'nın görmesi ve onları varlık olarak benimsemesi için yeterlidir. İşte, çabuk yaşayıp giden nazik yaratıklar, tohumlar, çekirdekler tamamıyla bu gayeyi netice verir. Faydasızlık ve absürtlük bu boyutta yoktur. Demek, her şey hayatıyla, varlığıyla Yaratıcısının kudretinin mucizeliklerini, san'at eserlerini sergiler ve O'nun bakışına sunar.

İkinci gaye ise, güzel yaratıkların bilinçli ve ruhani varlıklara kendisini ve güzelliklerini göstermesidir. Yani her şey, Tanrı'nın gerçekleri dile getiren birer mektubu, birer san'atlı şiir parçası ve birer felsefe vecizesi hükmündedir ki meleklerin, cinlerin, hayvan ve insanların bakışlarına bu manada kendi güzelliklerini ve manalarını gösterir.

Üçüncü gaye ise, o şeyin kendisine bakar ki, o varlığın lezzet alması, eğlenmesi ve yaşaması gibi neticeleri vardır.<sup>110</sup>

Evet, varlıkta böyle hikmetlerin söz konusu olduğunu bilmemiz veya tam olarak ne olduğunu anlamadığımız bir hikmetin var olduğunu bilmemiz, en azından inanan insanların sıkıntılarını giderecek bir çözümü netice verir. Nitekim Hick de şöyle demiştir: “Tanrı'nın kudreti ve iyiliği arasındaki bu ikilem zorunlu veya çözümsüz değildir. Tanrı'nın sadece iyiliği veya sadece kudreti açısından bakılarak değerlendirmek yerine, O'nun evreni bu şekilde yaratmadaki hikmeti açısından ele alınırsa bu ikilem ortadan kalkar.”<sup>111</sup>

## **F. İyiliğin Karşıtı Olarak Kötülüğün Gerekliliği**

Müellife göre, çok iyilik için az kötülük kabul edilmelidir. Eğer az bir kötülüğün olmaması için, çok iyiliği doğuran bir kötülük terk edilirse, o zaman çok kötülük kazanılmış olur. Mesela; kangren olmuş ve kesilmesi gereken bir parmağın kesilmesi görünüşte kötülükken aslında o bir iyiliktir. Bu sebeple kötülüğün yaratılması kötülük değildir. Çünkü yaratma bütün

---

<sup>110</sup> *Sözler*, 10. Söz, s.116-117

<sup>111</sup> Cafer S. Yaran, “Leibniz’de Teodise ve Savunma”, s.81

sonuçlara bakar. Mesela; yağmurun gelmesinin binlerce neticesi vardır ve hepsi de güzeldir. Fakat iradesini kötü kullanmakla bazıları ondan zarar görürse, o kişi “*Yağmurun yaratılması rahmet değildir*” diyemez. Ve “*Yağmurun yaratılması kötülüktür*” diye de hükmedemez. Aynı şekilde ateşin yaratılmasında da çok faydalar var ve hepsi de güzeldir. Fakat bazıları kötüye kullanmakla ateşten zarar görse, “*Ateşin yaratılması kötülüktür*” diyemez. Çünkü ateş, sadece onu yakmak için yaratılmamış. Tam aksine o kendi iradesini kötüye kullanmakla, yemeğini pişiren ateşe elini soktuğu için acı çekiyor.<sup>112</sup>

Müellif, çok güzellikleri ortaya çıkaran bir çirkinliğin dahi, dolaylı olarak bir güzellik olduğunu belirtir. Çünkü çok güzelliklerin görünmemesine ve gizlenmesine sebep olan bir çirkinliğin yokluğu, güzelliklerin farkına varılmasına engeldir. Bundan dolayı, o çirkinliklerin görünmemesi çok daha fazla çirkindir. Bazı şeylerin dereceleriyle bilinmesi ancak kötülüğün varlığı ile mümkündür. Örneğin; soğğun varlığıyla, sıcaklığın mertebeleri ve karanlığın bulunmasıyla da ışığın dereceleri ortaya çıkar.<sup>113</sup>

Müellife göre, her şey zıddıyla bilinir. Mesela; karanlık olmazsa ışık bilinmez. Açlık olmazsa yemek lezzet vermez. Mide sıcaklığı olmazsa, su içme zevk vermez. Hastalık olmazsa sağlık lezzetsiz olur. Müellif, Tanrı'nın her türlü nimetini tattırmak ve insanı şükre yöneltmek için sağlığın yanına elbette hastalıkları ve dertleri vereceğini söyler.<sup>114</sup> Hatta bu hastalık gibi musibetlerin insanın sağlıklı olmasından gelen kendini yeterli görme ve şımarma duygusunu törpülediğini, onu terbiye edip aşırılıktan koruduğunu belirtir. Çünkü insan, kendisini ihtiyaçtan uzak görünce azgınlaşır. Bu sebeple, saygıyı hak eden kardeşlerine karşı saygılı, merhamete ve şefkate ihtiyacı olan musibettede ve hastalara merhametli olmaz. Kendisi hastalığa düştü mü kendisini onlarla kıyaslayarak, onlara acır ve gereken hürmeti ve merhameti yerine getirir.<sup>115</sup>

## **G. Zıtların Çarpışması ve Gelişme**

Müellif, gerek insanlığın maddi ve manevi gelişmesi için gerekse bütün varlıkların istidatlarının açığa çıkması için Tanrı'nın bir kanunu olarak evrende zıtların bulunduğunu ve bu zıtların çarpışması sonucu gelişmenin, yükselişin, mükemmelliğin ortaya çıktığını kabul eder.

---

<sup>112</sup> *Mektubat*, 12. Mektub, s. 52

<sup>113</sup> *Şualar*, 2. Şua, s. 33

<sup>114</sup> *Lem'alar*, 25. Lem'a, s. 210

<sup>115</sup> Aynı eser, s. 215

Müellife göre, Tanrı'nın hem cemalî (güzel), hem celalî (büyük ve haşmetli) iki kısım isimleri bulunduğundan, O'nun cemalî ve celalî isimleri, hükümlerini ayrı ayrı göstermeleri gerektiğinden Tanrı zıtları birbirinin içine sokmuş, onları karşı karşıya getirmiş, o zıtlara saldırma ve savunma durumlarını vermiştir. Böylece evreni hikmetli ve faydalı bir tür savaş meydanı haline getirmiştir. Zıtları birbirinin sınırına geçirip farklılıklar ve değişimler meydana getirmekle, evreni değişim- dönüşüm ve yükselme- gelişme kanununa tabi kılmakla, yaratılış ağacının en kapsamlı ürünü olan insan türünde, o çatışma kanununu daha harika bir şekilde getirmekle, bütün insanların yükselmesine maddi-manevi sebep olacak şekilde insanlığa gayret ve çaba gösterme kapısını açmıştır.<sup>116</sup> Bu gibi hikmetler için de insanın yapısına şiddetli bir güçsüzlük ve sınırsız bir ihtiyaç hali koymuştur. Sınırsız isimlerinin nakış, dekor ve güzelliğini göstermek için insanı bir açıdan sınırsız açıdan elemler alabilen, bir açıdan da sınırsız açıdan lezzetler alabilen bir makine hükmünde yaratmıştır. İnsan denilen bu makinede de yüzlerce alet var. Her birinin acısı ayrı, lezzeti ayrı, görevi ayrı ve mükafatı ayrıdır. Adeta büyük insan olan evrende yansıyan Allah'ın bütün isimleri, küçük bir kâinat olan insanda da yansıyor. Burada sıhhat, afiyet ve lezzetler gibi faydalı olanlar, insanda şükür ve memnuniyeti doğurduğu gibi; musibetler, hastalıklar, elemler ise, insan makinesini ve o makinenin diğer duygularını harekete geçirip onu verimli ve üretici kılar. Yani Allah, acılarla insanın özünde bulunan güçsüzlük, zayıflık ve muhtaçlık kaynaklarını işlettirir. Bir dil ile değil, binlerce dil ile her bir duygu ve organ ile yalvarış ve dua etme durumuna getirir. İnsan bu haliyle binlerce kalem içeren bir yazıcı olur. Hayat serüveninde kendisine lazım olan bütün bilgi ve dosyaları ve manevi boyutları ve değişik âlemlerde varlığını, kişiliğini kaydeder. Demek güçsüz ve zayıf olan insanın gelişmesi ve evrende manaların üretilmesi için insan çok fazla acı çeker.<sup>117</sup> Çünkü Tanrı, bu somut dünyayı geliştirmek ve mana üretmek için yaratmıştır. Gelişmenin ve mananın oluşması için ise yarış, imtihan ve tecrübe gereklidir. Tecrübe ve imtihan sonucunda gizli yetenekler aktif duruma gelir ve bu aktiflik sonucunda kâinatta sonsuz oluşumlar ortaya çıkar. Sonra Allah bu göreceli durumlara gerçek varlık rengini verir. Kâinat sonsuz bir varlık alanı olur.<sup>118</sup>

Müellif, şeytanın (insanı kötü eylemlere yönlendiren negatif varlık) yaratılmasında evrensel iyiliğe ve insanlığın mükemmel olmasına zemin hazırlama gibi gayeler barındığını belirtir. Ona göre, bir çekirdekten koca bir ağaca kadar ne kadar dereceler varsa insanın istidadında da ondan daha fazla dereceler vardır. Bu istidatların ortaya çıkması için bir hareket

---

<sup>116</sup> Aynı eser, 13. Lem'a, s.84

<sup>117</sup> Aynı eser, 2. Lem'a, s. 19

<sup>118</sup> *Sözler*, 29. Söz, s. 719

ve işlem gereklidir. Bu da ancak çarpışma ve diyalektik süreçten geçme ile olur. Bu çarpışma da ancak şeytanların ve zararlı şeylerin var olmasıyla olur. Eğer onlar olmazsa insanlar melek gibi sabit bir makamda kalır.<sup>119</sup>

Müellife göre, zıtlıkların olmadığı yani iyilik bulunurken onun karşılığı olarak kötülüğün bulunmaması durumunda insanda ve varlıklarda bir gelişme ve ilerleme söz konusu olmadığından, sürekli monoton ve durgun bir hal olur. Bunun sonucunda hayat, saf iyilik olan varlıktan yavaş yavaş saf kötülük olan yokluğa doğru gider. Çünkü hayat denilen hareketli ve verimli ortam ancak musibetlerle arınır, mükemmele doğru gider, kuvvet kazanır, yükselişe geçer ve gelişir.<sup>120</sup>

Müellif, monotonluk ve dinlenme üzerine kurulu olan böyle bir hayattan, insan, çabucak soğuyacak ve sonuçta ortaya herhangi bir ürün koyamayacağını anlayacak diye ataleti ve çalışmamayı kınar. Hayat sürekli sağlık üzere monoton bir şekilde gitse, eksik olur. Bir yönden yokluğu ve hiçliği hissettirerek sıkıntı verir, hayatın kıymetini düşürür ve ömrün lezzetini sıkıntıya dönüştürür. İnsan, çabuk vaktimi geçireceğim diye, sıkıntıdan zevk ve eğlenceye atılır. Hapis müddeti gibi, kıymetli ömrüne düşmanlık ederek, onu çabuk öldürüp geçirir. Fakat dönüşümde ve harekette ayrı ayrı tavırlar içinde yuvarlanan hayat, kıymetini hissettirerek ömrün önemini ve lezzetini bildiriyor. İnsan sıkıntıda dahi olsa, ömrün geçmesini istemiyor. “Aman güneş batmadı, gece bitmedi” diye sıkıntısından “Of, of” demiyor. Eğer, son derece zengin ve işsiz, istirahat döşeginde her şeyi mükemmel bir efendiye sorsan “Ne haldesin?” ondan kesinlikle “Aman vakit geçmiyor; gel bir şeş beş (tavla) oynayalım veyahut vakti geçirmek için bir eğlence bulalım” gibi kederli sözleri işiteceksin. Eğer, sıkıntı içindeki fakir bir işçiye sorsan “Ne haldesin?” Akıllı biri ise “Şükürler olsun Rabbime, iyiyim, çalışıyorum. Keşke çabuk güneş batmasaydı da bu işi bitirseydim! Vakıt çabuk geçiyor, ömür durmuyor, gidiyor. Gerçekte, zahmet çekiyorum; fakat bu da geçer. Her şey böylece çabuk geçiyor” diyecektir. Bundan da sıkıntı ve çalışmayla hayatın kıymetinin daha iyi anlaşıldığını, sürekli dinlenme ve sıhhat ile hayatın acılaştığını anlıyoruz.<sup>121</sup>

Bu gelişim, değişim ve dönüşüm kanunu, kötülük problemine verilen en güzel cevaplardan biri olmasına rağmen bu argüman da eleştirilmekten kurtulamamıştır. Mesela, hayvanların istidatlarının açığa çıkması için kötülüklerin olması gerektiğini savunan kişilere karşı hayvanlardan bazılarının bu yaşam serüveninde zor durumlara karşı mukavemet

<sup>119</sup> *Lem'alar*, 13. Lem'a, s.75

<sup>120</sup> Aynı eser,2. Lem'a, s.16

<sup>121</sup> Aynı eser, 25. Lem'a, s. 218; Ayrıca bkz.17. Lem'a, s.127, 19. Lem'a, 149



gösterememelerinden dolayı selekte ediliyor olmaları öne sürülüyor. Ya da Hick'in dediği gibi, çekilen ıztıraplar bazen gerçekten bazı kişilerde ahlak ve karakter olgunluğuna yol açıyorsa da, bunu genelleştirmek ve tümüyle kabul etmek mümkün gözükmemektedir. Çünkü bu ıztıraplar bir yandan bu amaca hizmet etmek için gerekli olandan daha fazla gözükmeğe, öte yandan da onlar bazen tam tersi bir etki göstermekte ve insanların ahlak ve karakterinin tamamen kötüye gitmesine de neden olmaktadır.<sup>122</sup> Müellif ise bu probleme tek bir pencereden bakmıyor. Bazen gerilemelerin olabileceğini kabul ediyor ve bunun sebebinin ise imtihan sırrı olduğunu belirtiyor. Varlıkların hayatlarında çektikleri acılara ve bu dünyada çok manaları ve görevleri yerine getirmelerine karşılık ahiret alemlerinde ücretlerini fazlasıyla alacaklarını söylüyor.<sup>123</sup> Bu meseleye “İmtihan” ve “Özgür İrade ve Bizatihi Olarak Günahlar” bölümlerinde değineceğiz.

## H. Özgür İrade ve Bizatihi Olarak Günahlar

Müellife göre, insana, fiillerinden sorumlu olması için az da olsa bir irade verilmiştir. İnsan bundan dolayı yaptığı kötü eylemlerden tamamen sorumludur. Çünkü kötülüğü isteyen odur. Bu istek ya yetenek ile veya seçme gücü (irade) ile olur. Fakat kötülüğü yaratan, var eden Tanrı'dır. Tanrı'ya ait olan yaratmada güzel sonuç ve neticeler olduğu için kötülüğün yaratılması da güzeldir, iyidir. Bundan dolayı, kötülüğün yaratılması kötülük değildir. Kötülüğün işlenmesi kötülüktür,<sup>124</sup> sebep olan ve kötülüğü işleyen insan olduğu için de sorumluluk insana aittir.

Kötü eylemler ve günahlar yokluk türünden olduğundan kötülüğü isteyen insan bir kötülük ile çok yıkımlara sebebiyet verebilir, sınırsız cinayetler işleyebilir.<sup>125</sup> Var etme ve iyilikte ise insanın gücü pek azdır. Bir evi bir günde yıkar ancak yüz günde yapamaz. Çünkü insanda iki yön vardır. Birisi, meydana getirme, var etme, iyilik, olumluluk ve etki yönüdür. Diğeri, yıkma, yokluk, kötülük, olumsuzluk ve edilgenlik yönüdür. Birinci yön itibariyle – yani var etme – arıdan, serçeden, sinekten, örümcekten daha zayıftır. İkinci yön itibariyle dağ, yer ve gökleri geçer. Yani insan iyilik yaptığında veya bir şey meydana getirdiğinde elinin ulaştığı kadarını yapabilir. Ancak kötülük veya yıkım yaptığında kötülük gerçek bir illet istemediğinden

---

<sup>122</sup> Yaran, *a.g.e.*, s. 105; J. Hick, *Evil and God of Love*

<sup>123</sup> *Sözler*, 17. Söz, s. 284

<sup>124</sup> *Mektubat*, 12. Mektup, s.52

<sup>125</sup> *Sözler*, 26. Söz s. 624

yıkım yayılır ve ileri bir boyuta dönüşür.<sup>126</sup> Bundan dolayı insanın az miktarda olan özgür iradesi olsa da yaptığı iyiliklerde övünmeye, “Bunu ben yaptım” demeye hakkı yoktur. Çünkü iyiliği isteyen ve var eden merhametli ve sonsuz kudretli olan Tanrı’dır. Onda insanın hakkı pek azdır. İnsan sadece dua, iman, bilinç ve rıza ile o iyiliklere sahip olur.<sup>127</sup>

İnsanların kötüye meyilli olarak yaratılması ateistlerce eleştirilmiştir. McCloskey – kötülük problemini Tanrı’nın aleyhinde kullanmaya çalışan biri – bu durumu şöyle eleştirmiştir:

“Tanrı insanı belli bir öze göre yaratmıştır. Bu öz teologlarca çoğu kez kötüye olan eğilim olarak yorumlanır. Kuşkusuz, Tanrı insanı iyiye eğilimli bir biçimde de yaratabilirdi. Bu tür bir eğilim irade hürriyeti ile bağdaşır.”<sup>128</sup> Müellif ise, insanın bu iki boyutlu yapısını şöyle açıklar: Geleceği göremeyen ve hazır zevke bağımlı olan insandaki bitkisel ve hayvanî dürtülerin tatmin edilmesi ve lezzet alması, akıl ve kalp gibi manevî duygularının geleceği görmesini ve insanlığa yakışır bir şekilde davranmasını engeller.<sup>129</sup> Fakat insan, varlık sisteminin gözbebeği olduğundan, her türü yönetebilecek seviyede yaratıldığından ve sonsuz ihtiyaçları olduğundan sahiplenme ve kabul yönünden kâinatlar kazanabilir.<sup>130</sup> Bu ve yukarıda verilen bilgiler ışığında Müellif de diğer teologlar gibi insanın kötülüğe meyilli yaratıldığını kabul etmektedir. Müellifin, insanın iyiliği işlemlerini var etmeye kabiliyetinin olmaması sebebiyle, neredeyse Tanrı’ya vermesi başka bir soru oluşturmaktadır. Hem insanın kötülüğe meyilli oluşunu kabul ediyor, hem de iyiliklerin işlenmesinde<sup>131</sup> neredeyse insana hiçbir pay vermiyor. Belirttiği bu durum ancak güçlü bir inançtan sonra kabul edilebilir.

Ayrıca kötülüğün yaratılması ve insanlardan çoğunun da özgür iradesi sebebiyle yanlış yola sapması sorununa müellif şöyle cevap vermektedir: Niceliğin, niteliğe göre önemi yoktur. Önemli olan niteliktir. Mesela, yüz hurma çekirdeği toprak altına konulup onlara su verilmezse, kimyevi bir muameleye ve hayat çarpışmasına tabi tutulmazlarsa sadece yüz çekirdek olarak kalırlar. Fakat su verilirse ve hayat çarpışmasına maruz kalırlarsa kötü yapılarından dolayı sekseni bozulsa ve yirmisi meyve veren yirmi hurma ağacı olsa, diyebilir misin “Suyu vermek kötülük oldu, çoğu bozuldu? Kesinlikle diyemezsin. Çünkü o yirmi hurma, yirmi bin hükmüne geçti. Sekseni kaybeden, yirmi bini kazanan zarar etmez. İşte bu sırdandır ki, kötülüğün var olması ile insanlık gelişir ve hayat, peygamberler, evliyalar gibi insanları netice verir. Yani az

<sup>126</sup> *Sözler*, 23. Söz, s. 429- 430

<sup>127</sup> Aynı eser, 26. Söz, s.624

<sup>128</sup> Yasa, *a.g.e.*, s. 53; J. H. McCloskey, *God and Evil*

<sup>129</sup> *Lem’alar*, 13. Lem’a, s. 84

<sup>130</sup> *Sözler*, 23. Söz, s. 429-430

<sup>131</sup> Yaratılmasında değil. Çünkü yaratma fiilinin Tanrı’ya ait oluşunda bir problem yoktur.

da olsa yüksek derecede iyi tabiatlı insanların olması, kötülüğü işleyen çok sayıdaki insanın olmasından daha önemlidir.<sup>132</sup>

Müellif, insanların başlarına gelen musibetlerin ve kötü durumların bir sebebinin de onların günahlarına kefarete olmasındır, diyor.<sup>133</sup> Müellife göre, hastalık sabun gibi, günahların kirlerini yıkar, temizler. Hadiste denildiği gibi: “Ermiş ağacı silkmekle nasıl meyveleri düşer; imanlı bir hastanın titremesi de öyle günahları silker. Günahlar sonsuz olan hayat için sürekli bir hastalıktır. Eğer insan musibetlere karşı sabrederse, şikâyet etmezse geçici olan sıkıntılar ile sürekli olan bu manevî hastalıklardan kurtulur.<sup>134</sup>

Aslında bu bir açıdan insanın evrimleşmesi, mükemmele doğru gitmesi ile eş anlamlıdır. Çünkü insanın başına gelen her dert, onun gelişmesini ve yükselişe geçmesini sağlar. Eğer insanın manevi durumunun derecelerini bir sayı doğrusu üzerinde düşünürsek, sıfırdan önceki bölümde – eksi bölümünde – insan sürekli yanlışlar yapar. Sürekli başına sıkıntılar gelir. Bunlar onu pişirir, geliştirir. Bu da bir nevi günahlara kefarete ismini alır. Ne zaman insan bu gelişme sonucunda, belli bir mertebeye gelir ve sıfırdan sonraki bölüme – artı bölümüne – geçerse, işte o zaman başına gelen sıkıntılar onun pozitif gelişmesi için bir fonksiyon icra eder. Yani asıl amaçlanan gelişmedir. Günahlara kefarete oluş ise, sadece sonuçlarından biridir. Ticaret dili ile söylersek, kefarete bir kâr değildir. Sadece eski eksi durumları kapatmaktır.

Müellif, insana verilen azıcık olan özgür iradesinin bir şeyi var etmeye ve meydana getirmeye kabiliyeti olmamasına; hatta neredeyse hiç hükmünde bulunan ve insanın iş yapma yetisinden başka elinde bir güç bulunmamasına rağmen, neden işlenen kötülüklerin karşılığı olarak Tanrı'nın onları işleyen kişilere şiddetli cezalar vereceği sorusunun sorulabileceğini söyler. Müellife göre bunun cevabı şöyledir: “Kötülük bir yıkım, bozma ve yokluktur. Yani büyük yıkımlar ve sayısız yokluklar bir tek işi yapmamak gibi göreceli ve nispeten yokluk olan ihmalkârlığa dayanabilir. Mesela büyük bir geminin dümencisinin, vazifesini yerine getirmemesi yüzünden gemi bataabilir ve diğer görevlilerin çalışmalarının sonuçları da boşa gider. Yani o büyük yıkım tek bir yokluğa dayanır. Aynen bunun gibi küfür ve günah, yokluk ve tahrip türünden olduğu halde, dehşetli sonuçlara sebep olabilirler. Küfür bütün evreni kıymetsizlikle, abesiyetle aşağıladığı, Tanrı'nın bir olduğunu gösteren bütün varlıkları yalanladığı ve O'nun isimlerinin yansımalarına hakarete olduğu için Tanrı'nın bu gibi sonuçlara

---

<sup>132</sup> 12. Mektub, s. 53-54

<sup>133</sup> *Lem'alar*, 25. Lem'a, s. 220

<sup>134</sup> Aynı eser, s. 219

karşı şiddetli, dehşetli tehditleri ve şikâyetleri hikmetin ta kendisi ve kâfire sonsuz azap vermesi de adaletin ta kendisidir.<sup>135</sup>

Ancak bazılarınca, müellifin sonsuz bir azabı yani cehennemın ebediliğini kabul etmesi teodise için sorun oluşturmaktadır. John Hick bu konuda şöyle der: “Cehennem anlayışı, Tanrı’nın onu inkâr eden kullarını ebedi olarak cezalandıracağı fikri, teodisenin ortaya çıkardığı motiflerle çatışmaktadır. Zira cehennem lanetinin sonsuz oluşu hiçbir şekilde yapıcı ve fonksiyonel amaca hizmet etmemektedir. Bilakis, cehennemın ebediliği kötülük probleminin bir parçasını oluşturmaktadır. İlahi amaç doğrultusunda bakıldığında, hiçbir olgusal sonuçları olmayan şiddetli elemelerin, ıztırapların varlığı bizzat problemdir.”<sup>136</sup>

Müellif bu neviden sorulara yukarıdaki açıklamalara ek olarak şöyle cevaplar vermektedir. Hikmet-i ezeliyeye aykırı olduğunu düşünenler için der ki; Az bir kötülüğün araya girmesiyle çok iyilik terk edilmez. Çünkü cehennem fikri ile korkutma olmazsa, insanlar daha çok kötülük yapacaklar. İyilikler terkedilecek bu da daha büyük bir kötülüğe sebep olacak. Vicdanda cehennem ile korkutmanın tesiri ise ancak onu doğrulamakla olur. Çünkü vicdan akıl, vehim ve sade korkutmadan gerçek manada etkilenmez. Ancak harici ve sonsuz bir azap hakikatını hissederek etkilenebilir.

Bunun hikmeten uygun olduğunu ancak merhamet cihetiyle yanlış olduğunu düşünenlere için de der ki; Sınırsız bir şekilde suç işleyenler hakkında iki şıktan biri düşünülür. Ya hepten yokluk veya azap içinde yaşatmak. Yaşamak ve varlık – cehennemde de olsa – mutlak yokluğa göre merhamet ve iyiliktir. Ayrıca cehenneme girmek ve orada yerleşmek ebedi ise de; bir müddetten sonra bir nevi alışkanlık kazanırlar ve oraya göre yaşayabilme kabiliyetini ve tabiatını elde ederler.<sup>137</sup>

### **İ. Ahiret Düşüncesini Esas Alarak Kötülüğün Varlığını Açıklama**

Müellif, kötülüğün problemine, ancak kişinin ahiret düşüncesine sahip olmasıyla karşı koyabileceğini belirtir. Eğer bir kişi ahirete inanıyorsa, ona ölüm de hoş gelir, bu dünyada çektiği sıkıntıların bir imtihan olması düşüncesiyle ona kötülükler de hoş gelir. Çünkü sırf dünya evrensel neticelerin alınması için yeterli değildir. Müellife göre de bu dar dünya, sınırsız yetenekleri içeren insanın özüne ve ebed (ahiret) için yaratılmış olan eğilim ve arzularının

<sup>135</sup> 26. Söz, sy. 625-626; Ayrıca bkz. 23. Söz, sy.429-430; 13.Lem’a, sy. 87-88

<sup>136</sup> Manafov, *a.g.e.*, s.164

<sup>137</sup> İşaratü'l-İcâz, 7.Ayet, s.109-110, (İstanbul: Tebliğ Yayınları, 2001)

sümbüllenmesine tam müsait değildir. <sup>138</sup> Dolayısıyla kötülük problemini çözmek için ahireti hesaba katmak gerekir ki din dediğimiz realite de buna dayanır.

Müellifin önceden de belirttiğimiz gibi kötülük problemine olan yaklaşımı teolojiktir ve düşüncelerini, iman gerçeğini çıkış noktası olarak temellendirir. Bu 9. başlığı dört alt başlık altında ele alacağız. Birincisi, imtihan düşüncesi... Ki imtihan da dünyada başa gelen musibetlerle iyi ile kötünün temyiz edilmesi düşüncesine dayanır. İkincisi, dini bakış açısı... Bir kişi eğer dini düşünceye sahip ise, her şeye tevekkül eder, sabreder ve şükreder. Bu da kötülüğü psikolojik açıdan en aza indirir. Üçüncüsü, ölümün gerekliliği... Ve dördüncüsü ahiret düşüncesi... Bu son bölümde ahiret düşüncesi daha detaylı bir şekilde anlatılacaktır.

## 1- İmtihan Düşüncesi

Müellife göre, insan en güzel bir şekilde yaratılmıştır ve ona son derece kapsamlı istidatlar verildiğinden en aşağı tabakadan en yüksek tabakaya kadar dizilmiş olan artı-eksi derecelere girebileceği yahut düşebileceği bir imtihan dünyasına gönderilmiştir.<sup>139</sup> Yani insanlıkta dereceler sonsuzdur. Tanrı, kömür gibi olan sefil ruhları, elmas gibi olan yüce ruhlardan seçmek ve ayırmak için şeytanları yaratmış ve insanlığın bu imtihan dünyasında tecrübe kazanmasını, çabalamasını ve yarışmasını istemiştir ki, insanlıktaki elmas ve kömür hükmünde olan istidatlar aynı seviyede kalsın. Bu imtihan gerçeği olmasaydı, Ebu Bekir'in ruhu, Ebu Cehil'in ruhuyla aynı seviyede kalacaktı.<sup>140</sup>

Müellif, insanı bir çekirdeğe benzetir. İnsanın bu dünyadaki görevini, bu görevin neticesini ise çekirdek örneği ile açıklamaya çalışır. Ona göre, Tanrı çekirdeğe kudretten manevi ve önemli donanımlar ve kaderden ince ve kıymetli programlar vermiştir ki bunlarla toprak altında çalışsın, o dar âlemden çıkarak, geniş olan hava âlemine çıksın ve Yaratıcısından ona bahşedilen yeteneğiyle bir ağaç olsun ve mükemmellik bulsun. Eğer o çekirdek, kötü huyundan dolayı ona verilen manevi donanımlarını toprak altında zararlı maddeleri kendine çekmekte harcasa, o dar yerde çürüyüp gidecektir. Aynen bunun gibi, insanın mahiyetine önemli donanımlar emanet edilmiştir. Eğer insan, şu dar dünya hayatı toprağında o donanımları nefsin heveslerine sarf etse, bozulan çekirdek gibi azıcık bir lezzet için, kısa bir ömürde çürüyüp gidecektir. Çünkü insanın gerçek ilerlemesi ve gelişmesi, insana verilen kalp, sır, ruh, akıl, hatta

---

<sup>138</sup> *Muhakemat*, s.36

<sup>139</sup> *Sözler*, 23. Söz, s.428

<sup>140</sup> *Mektubat*, 12. Mektub, s. 53

hayal ve diğer duyuların yüzlerini ebedi hayata çevirmesi ve her birinin kendilerine uygun olan özel kulluk görevlerini yerine getirmesiyle olur. Bu şekilde dünya yaşamını geçiren kişi, ahiret hayatında sınırsız mükemmelliklerle ve nimetlerle ödüllendirilir.<sup>141</sup> Müellif, asıl nimetin ahirette tadılacağını, bu dünyanın imtihan ve hizmet etme yurdu olduğunu, lezzet, ücret ve ödül yurdu olmadığını kabul ederek diyor ki: Madem burası hizmet ve kulluk yeridir. O zaman musibetler ve hastalıklar hizmet ve kulluk düşüncesiyle uygundur. Bir çelişki bulunmuyor.<sup>142</sup> Çünkü insan, ebedi bir hayatın mutluluğuna çalışmak için varlık âlemine gelmiştir. Onun eline verilen sermaye de ömürdür. Hastalıklar ve musibetler ise, o sermayeyi büyük kârlarla meyvedar ediyor.<sup>143</sup>

## 2- Dinî Bakış Açısı

Müellif, imanda büyük bir mutluluğun, nimetin ve lezzetin bulunduğunu belirtir. Bu durumu netleştirmek için de bir misal ortaya koyar. Misale göre, iki farklı kişi var ve bunlar iki farklı memlekete düşüyor. Sırf kendini düşünen, keyfine düşkün ve kendini beğenmiş ve karamsar olan kişi bu yapısından dolayı kötü bir memlekete düşer. Memleketin her yerinde çaresiz kişilerin, zorbalar elinde feryat ettiklerini, her yerde bir hüznün bir acının olduğunu görür. Bu memleketin bir genel yas evi şeklini aldığını düşünür. Herkesi kendisine düşman görür. Diğer kişi ise, Tanrı'ya inanan, O'na ibadet eden, hak taraftarı ve güzel ahlaklı olduğu için o da güzel bir memlekete düşer. Bu adam bu memleketi genel bir şenlik içinde görür. Her tarafta sevinç ve neşe var; herkes ona dost ve akraba görünür.

İşte, ilk adam kâfir kişiyi veya günahkâr ve asi birini temsil eder. Bu dünya, onun bakış açısında bir genel yas evidir. Bütün canlılar, yokluk tokatı ile ağlayan yetimlerdir. Hayvan ve insan ise ecel pençesiyle parçalanmış kimsesizlerdir. Dağlar ve denizler de ruhsuz, dehşetli cenazeler hükmünde görünür her ses birer ağlama ve inleme olarak algılanır. Daha bunun gibi çok acı verici ve dehşetli kuruntular, onun inançsızlığından kaynaklanır. Diğer kişi ise, inanan kimseyi temsil eder. Onun bakış açısında bu dünya hayvan ve insanların eğitim yeri ve bir imtihan yurdudur. Onun nazarında bütün varlıklar mesut birer memur ve neşeli birer asker olarak görünür. Bütün ölümler askerlikten terhis gibidir. Her şey onu mutlu eder. Bütün canlılar birer vazifeli, sevinçli asker ve memurlardır. Demek ki iman cennet çekirdeğini bu dünyada

---

<sup>141</sup> *Sözler*, 23. Söz, s.431-432

<sup>142</sup> *Lem'alar*, 2. Lem'a, s.16

<sup>143</sup> Aynı eser, 25. Lem'a, s. 207

dahi taşıyor ki, kişi daha dünyada iken mutlu olur. Küfür ve inkâr ise cehennem çekirdeğini taşıyor ki, kişi daha dünyada iken ona mutsuzluk acısını çektirir.<sup>144</sup>

Evet, varlık algısı sadece bu iki durumdan biri ile olur. Müellif, risalelerinde bu temsili sık sık kullanmaktadır. 8. Söz'de de yine böyle iki farklı bakış açısına sahip iki kardeş örneği bulunmaktadır. Burada da müellif, her şeyi kötü görmeye meyilli ve basiretsiz olan kişinin gündüz gibi güzel bir hakikati ve parlak bir durumu, karanlık bir durum gibi zannederek hayatı kendisi için cehenneme çevirdiğine,<sup>145</sup> güzel ahlaklı olanın ise, tabiatı gereği güzel şeyleri düşündüğüne<sup>146</sup> ve geçici olan hayatı, asıl maksat yapan kişi, görünüşte cennet içinde de olsa, manevi olarak onun cehennemde olduğuna; eğer ebedi hayatı asıl hedef olarak görürse hayatında sıkıntılar da olsa, onun bunlara tahammül edebileceğine, sabredebileceğine ve şükredebileceğine dikkatleri çeker.<sup>147</sup>

Ayrıca, müellif, dini bakış açısına sahip olan kişinin inancı gereği sıkıntılı olduğu zamanlarda, Tanrı'ya daha yakın olup kulluğunda daha samimi olacağını<sup>148</sup> onun sürekli Tanrı'yı ve ahireti düşüneceğini ve bundan dolayı da ahireti esas alarak bir hazırlık içinde olup gaflete düşmeyeceğini söyler.<sup>149</sup>

Müellife göre, başına bir kötülük gelen kişinin şikâyet hakkı yoktur. Çünkü şikâyet bir hakkın eksikliği, söz konusu olunca olur. Oysa insan, şikâyet etmesi değil de şükretmesi için çok şeylere sahiptir. Bu şekilde insanın kendinden yukarı derecede olanlara bakmaması, kendisinden daha aşağı olanlara bakması gerekir. Eli kırık ise kesilmiş ellere bakması, bir gözü yoksa iki gözü olmayanlara bakması gibi...<sup>150</sup>

İnanan kişinin şükür, tevekkül ve sabır içinde olması gerektiğini göstermesi açısından müellifin şiir şeklindeki şu yazısını buraya almayı uygun bulduk:

“Bırak biçare feryadı, belâdan gel tevekkül kıl.  
Zira feryat belâ-ender, hatâ-ender belâdır bil.

Belâ vereni buldunsa, atâ-ender, safâ-ender belâdır bil.  
Bırak feryadı, şükür kıl manend-i belâbil, demâ keyfinden güler hep gül mül.

Ger bulmazsan, bütün dünya cefâ-ender, fenâ-ender hebâdır bil.  
Cihan dolusu belâ başında varken, ne bağırırsın küçük bir belâdan gel, tevekkül kıl.

---

<sup>144</sup> *Sözler*, 2. Söz, s. 41-43

<sup>145</sup> *Sözler*, 8. Söz, s.65

<sup>146</sup> Aynı eser, s.63

<sup>147</sup> Aynı eser, s.68

<sup>148</sup> *Lem'alar*, 2. Lem'a, s.16

<sup>149</sup> Aynı eser, 25. Lem'a, s.208

<sup>150</sup> Aynı eser, s.216-217

Tevekkülle belâ yüzünde gül, ta o da gülsün.  
O güldükçe küçülür, eder tebeddül.

Bil, ey hodgâm! Bu dünyada saadet, terk-i dünyada.  
Hudâbin isen, O kâfidir, bıraksan da bütün eşya lehinde.

Ger hodbin isen helâkettir, ne yaparsan bütün eşya aleyhinde.  
Demek terki gerektir her iki halde bu dünyada.

Terki demek: Hudâ mülkü, Onun izni, Onun namıyla bakmakta...  
Ticaret istiyorsan ger, şu fânî ömrünü bakiye tebdilde.

Eğer nefesine talipsen, çürüktür, hem temelsiz de.  
Eğer âfâkı istersen, fenâ damgası üstünde.

Demek değmez ki alınsa, çürük maldır hep bu çarşıda.  
Öyle ise geç... iyi mallar dizilmiş arkasında.”<sup>151</sup>

### 3- Ölümün Gerekliliği

Müellif, ölümün gerekliliğine hem teoloji açısından hem de felsefi açıdan yaklaşmaktadır. Ona göre, hayatın dünyaya gelmesi bir yaratma ve ölçü iledir. Öyle de dünyadan gitmesi de bir yaratma, ölçü, hikmet ve tedbir (amaç) iledir. Çünkü en basit hayat tabakasından olan bitkilerin ölümü bile bir sanat eseridir. Çünkü meyvelerin, çekirdeklerin, tohumların ölümü çürümek ve dağılmak olarak görüldüğü halde, kimyevi bir işlem, elementlerin karışımı ve moleküllerin şekil almasıyla, çekirdeğin görünmeyen düzenli ve hikmetli ölümü; sümbülün hayatıyla ortaya çıkıyor. Demek çekirdeğin ölümü, sümbülün hayatının başlangıcıdır. Ayrıca meyvelerin ve hayvanların (etlerinin) insan midesindeki ölümleri insan hayatı için gerekli olduklarından, o ölüm hayvanların ve meyvelerin hayatından daha harika ve daha değerli bir üründür. İşte, en düşük hayat tabakasından olan bitkilerin ölümü böyle planlı ve düzenliyse hayat tabakalarının en âlâsında olan insan hayatının başına gelen ölüm, kesinlikle yeraltına girmiş bir çekirdeğin hava aleminde bir ağaç olması gibi, yeraltına giren bir insanda da ebedi bir hayatta sümbül verecektir.<sup>152</sup>

Müellif ölümün birçok açıdan nimet olduğunu kabul ediyor ve en önemli dört yönüne değiniyor:

<sup>151</sup> *Sözler*, 17. Söz, s.287

**atâ:** bağış, **hodbin:** kendini beğenen  
**cefâ:** sıkıntı **hodgâm:** kendini düşünen  
**dema:** o zaman **hudâbin:** Allah'ı gören  
**ender:** içinde **manend-i belâbil:** bülbüller gibi  
**ger:** eğer **tebdil:** değişme

<sup>152</sup> *Mektubat*, 1. Mektub, s. 13-14



Birincisi, Yaratıcı ölüm ile ağırlaşmış olan hayat vazifesinden ve sorumluluklarından insanı usandırarak, istirahata bir eğilim ve başka bir âleme şiddetli bir istek vererek<sup>153</sup> onu azad ediyor ve dostlarıyla buluşturuyor.

İkincisi, dar, sıkıntılı, sallantılı olan dünya zindanından insanı çıkarıp sevinçli, acısız sonsuz bir hayata kavuşturuyor.

Üçüncüsü, ihtiyarlık gibi hayatın şartlarını ağırlaştıran birçok sebep var ki, bunlar ölümün ne kadar büyük bir nimet olduğunu gösterir. Başkalarına muhtaç olan yaşlı kimseler ile birlikte onların da atalarının hala yaşadığını düşünmek ölümün ne kadar nimet olduğunu gösterir. Bu bakış açısına sahip olan Tagore da şöyle demiştir: “Şu dünyada her an gerçekleşen sonu gelmez ölümlerin, çürümelerin istatistiklerini ele geçirseydik sonuç bizi dehşete düşürürdü. Ancak kötülük sürekli olarak hareket halindedir. Bireysel ölüm olgusuyla karşılaştığımız zaman, onun boşluğunu görür ve dehşete kapılırız. Ölümün, parçası olduğu bir yaşamı gözden kaçıırız.”<sup>154</sup>

Dördüncüsü, özellikle musibete duçar olmuşlar, yaralılar, hastalar için uyku nasıl bir rahatlıksa, bir rahmetse, bir istirahatsa öyle de uykunun büyük kardeşi olan ölüm de, musibete duçar olmuşlar için ya da intihara sevk eden dertlerle müptela olanlar için nimetin ta kendisidir. Ancak şunu belirtelim ki ölümün nimet oluşu sadece iman ehli içindir.<sup>155</sup>

#### 4- Ahiret Hayatının Önemi

Kötülük problemine çözüm olacak nitelikte olan en önemli argümanlardan biri yaşamın bu dünya hayatıyla sınırlı olmayacağı düşüncesidir. Çünkü dünyada insan bizzat kendi eksikliklerinden veya doğal afetlerden dolayı çektiği sıkıntılar yanında kendi türleri tarafından da sıkıntılara maruz kalmaktadır. Bazı kötü tabiatlı kişiler hiçbir ceza veya sıkıntı görmeden bu dünyadan göç etmektedirler.

Müellif, Tanrı'nın adalet sıfatıyla bu durumun bağdaşmadığı, bundan dolayı, yani Tanrı adil olduğu için bir ahiret hayatının olduğunu söylüyor. Ona göre Tanrı'nın adaleti iki şekilde yansımaktadır. Biri pozitif, diğeri negatif... Pozitif olanı hak sahibine hakkını vermektir. Bu

---

<sup>153</sup> *Sözler*, 17. Söz, s. 284

<sup>154</sup> Rabindranath Tagore, *Sadhana: Yaşamın Kavranışı*, çev. İbrahim Şener, Çiğdem Öndem, 1. baskı, (İstanbul: İzdüşüm Yayınları, 2000) sy. 42-43

<sup>155</sup> *Mektubat*, 12.Mektub, s. 14; Ayrıca bkz. *Lem'alar*, 25.Lem'a, s.211

kısım dünyada açık bir şekilde gözüküyor. Çünkü Tanrı her şeye varlıkları ve hayatları için gerekli olan bütün haklarını özel ve belirli ölçülerle vermektedir. Adaletin bu kısmı varlık ve hayat derecesinde kesin gözüküyor. İkincisi ise negatiftir ki bu, haksızları terbiye etmektir. Yani haksızların hakkını cezalandırma şeklinde veriyor. Bu kısım da tam olarak dünyada görünmüyor.<sup>156</sup>Çoğunlukla zalim şerefli, ezilen de aşağılanmış bir şekilde bu dünyadan göçüyorlar. Demek ki karşılığın verileceği bir mahkeme olacaktır.<sup>157</sup>

Müellif, gerek hakkın varlık ve hayat derecesi haricinde tam olarak karşılığının verilmemesi, gerek varlıkların hayat haklarının çok kısa sürmesi, lezzetin çok fazla olmaması gibi görünüşte yokluk gibi algılanan olgulardan ve dünyadaki nimetlerin ise ahiret için birer numune olmalarından dolayı dünyaya çok fazla önem vermemektedir. Ona göre, bu dünyanın süsleri sadece lezzet almak ve eğlenmek için değildir. Çünkü bir zaman lezzet verse, ayrılığıyla çoğu zaman acı verir. Lezzet tadılır, iştahı da açar ancak doyurmaz. Çünkü ya onun ömrü kısa ya da tadanların ömrü kısadır. Demek ki bu süslemeler ibret ve şükür içindir. O şeyler birer numunedirler, başka şeylerin fotoğrafları hükmündedirler ve bu lezzetler alıcılarının bakışlarını asıllarına çeviren bir görev görüyorlar.<sup>158</sup> Müellifin dünyada olan biten işlerin ve varlıkların ahiretteki gerçek hayatın numuneleri olmalarından dolayı dünyaya fazla önem vermediğini söylemekle birlikte o, dünyanın hiçbir kıymetinin olmadığı söylemini kabul etmemektedir. Kıymetinin düşüklüğü ahiret hayatına göredir. Bu farkı bir film örneğiyle göstermektedir. Nasıl milyar dolarlık bir film için dekor, sahne, çekim hazırlığı yapılır. Bunlar mesaj ve mana itibarıyla çok değerli olduğu halde filme alındıktan sonra maddi yönden yıkılıp tahrip ediliyor. Aynen bunun gibi de ahiretin çok mutlu ortamlarında seyredilmek, gerçeklerini tam yaşamak ve dünyadaki soyut olay ve işlerin somut gerçeğini ve manalarını görmek için dünyada her şey filme alınıyor, kaydediliyor.<sup>159</sup>

Müellif, ahiret hayatının asıl oluşu ve dünyanın da geçici olması hasebiyle insanın bütün bakışını ve isteklerini tek gerçek bu hayatmış gibi dünyaya yöneltmemesi gerektiğini söyler.

---

<sup>156</sup> *Sözler*, 10. Söz, s. 131

<sup>157</sup> Aynı eser, s. 103

<sup>158</sup> Aynı eser, s. 116

<sup>159</sup> Aynı eser, s. 133

## SONUÇ

Kötülük problemini ateizme kanıt olarak kullananların itirazlarına gerek din felsefesinde gerek Said Nursi’de çözüm sadedinde olan cevapları vererek çalışmamızın çerçevesi çizilmiştir.

Giriş bölümünde kötülük probleminin mahiyeti ve niteliğinden, birinci bölümde ise kötülüğün tanımı, çeşitleri ve probleme olan yaklaşımlardan kısa bir şekilde bahsettik. İkinci bölüm Said Nursi’nin kötülük problemine olan yaklaşımı üzerine kurulu olduğundan, “kötülük nedir” ya da “kötülük var mıdır, varsa asıl kötülük nedir”; “teodise gerekli midir, gerekliyse ne ölçüde yapılabilir”; “evrende olan kötülüğün var olmasının sebepleri nelerdir” gibi soruları sorarak bu sorular bağlamında onun düşüncelerini yansıtmaya çalıştık.

Genel olarak Said Nursi’ye göre varlık bizatihi iyi, yokluk da bizatihi kötüdür. Kötülük ise ya bizzat yokluktur ya da yokluğa yöneliktir. Kötülük şeklen varlık gibi görünse de aslen yokluktur. Evrende bulunan kötülükler ise cüz’i miktardadır ve onların var olmasının da birtakım sebepleri vardır, şöyle ki:

Tanrı yalnızca merhamet, kudret ve ilim sıfatlarını haiz değildir. O hem hikmet sahibidir hem adildir. Bunlar gibi nice sıfatlara sahiptir. Bu çerçeveden bakılırsa, evrendeki bazı kuralların uygulanabilmesi veya belli manaların oluşabilmesi için diğer sıfatları ve isimlerinin de yansımaları gerekir. İşte bu yansımaların olması yani Tanrı’nın hikmetinin görünmesi ve sanatının icra edilmesi için kötülükler var olmalıdır. Evren içinde barındırdığı kötülüklerle düzenini ve güzelliğini gösterir.

Bazı şeylerin dereceleriyle bilinebilmesi için iyiliğin karşıtı olarak kötülükler gereklidir. Örneğin; sıcakın bilinebilmesi için soğuk var olmalıdır. Sonuç olarak her şey zıddıyla bilinir. Zıtlar olmazsa hayat yeknesak bir vaziyette bulunur. Bu da bir nevi yokluktur. Ayrıca birçok iyiliği ortaya çıkaran kötülüğün olmaması asıl kötülüktür. Örneğin; elini ateşte yakan biri niçin ateş var, diyemez. Çünkü ateş birçok iyiliğe sebep olmaktadır.

Gerek insanların gerek hayvanların gerekse evrenin tekâmülü için kötülükler gereklidir. Çünkü göreceli kötülük insan ve hayvanların istidatlarını geliştirir ve evrende bir değişim-dönüşüme sebebiyet verir. Bu maddi gelişme dışında insanların manevi tekâmülünü de netice verir.

Müellif bu manevi tekâmülü imtihan bağlamında ele alır. Çünkü ona göre, musibetlere giriftar olan birçok yüce ruh sahibi insan vardır. Bu yetkinlik artıka sıkıntılarının da şiddeti artar. Ayrıca musibetler bazı günahkâr insanların da başına gelir. Bu, ona göre bir çelişki değildir. Çünkü özgür irade sahibi insan kötülüğü işleyecek istidatta yaratılmıştır. Kötü eylemleri sonucu ya bu dünyada ya da bundan sonrakinde cezalandırılır. Bir musibetin başa gelmesinin tek bir açıklaması yoktur. Bu kişiden kişiye, durumdan duruma değişiklik arz eder. Şu sözü de bunu göstermektedir: “*Musibet ya insanın geçmişteki kusurlarının sonucu ya da gelecek başarılarının bir öncüsü olarak gelir.*” (Sünühat)

Kişi, kötülük problemi karşısında dayanıklı durabilmesi için ahiret düşüncesine sahip olmalıdır. O zaman o kişiye ölüm de hoş gelir, çektiği sıkıntılar da... Çünkü ahiret ceza ve mükâfat yurdu. Çekilen sıkıntılar sevap olarak hanesine yazılır, bu da ona mükâfat olarak döner. Dini bir bakış açısına sahip kişi bu dünyadaki kötülöklere ve sıkıntılara düşman gözüyle bakmaz ve sabreder, her şeyin bir anlamı ve manası olduğunu düşünür, bilgisi olmadığı konuda sükût eder. Tabiri caizse kendini yiyip bitirmez ve enerjisini bu olumsuzluklara yöneltip harcamaz. Ölüm de ahiret düşüncesi ile birlikte ele alındığında bir yokluk değil sadece bir mekân değişikliğidir. Ayrıca ölüm, evrendeki kanunların icra edilebilmesi için de gereklidir. Doğumlarla birlikte ölümler olmasa dünya yaşanmaz hale gelirdi.

Said Nursi'nin kötülük problemine karşı çözüm niteliğinde olan düşüncelerini özet bir şekilde verdik. Yalnız bu özetleme sadece sonuç bölümüne ait bir durum değil, “Said Nursi'nin Kötülük Problemine Olan Yaklaşımı” olan ikinci bölüm de özet bir şekilde oluşturulmuştur. Ancak daha geniş bir çalışma yapılmasını ümit ediyoruz.

Bu sözü edilenlere ilaveten kendi düşüncelerim ışığında şunlara da değinmenin faydalı olacağı kanaatindeyim: İnsanoğlu yapması gereken ya da yapması kendi lehinde olan, bilgisi dâhilinde olmayan meselelerde hükümde bulunmamalıdır. Çünkü bilgisi olduğunu iddia ettiği durumlarda bile düşüncelerinde, fikirlerinde hayat nehrinde aktığı sürece sürekli bir değişim olmuştur. Bu sebeple hiçbir şey hakkında neyin çok daha iyi, neyin çok daha kötü olduğunu bilmeye muktedir değiliz. Sonuçta bizim nezdimizde kötü olan bir şey belki de iyidir. Ya da iyi ve kötü bize ait kavramlardır. Tanrı'da her ikisi de bir olabilir. Tabii ki bu düşünce bizi izafiliğe

düşürmemelidir. Sonuçta evren belli kanunlara tabidir. Bu kurallara uyarak elimizden gelen gayreti göstermemiz ve kötülüklerin vaki olmasından hoşnut olmasak da onlarla barışık olmamız, içerisinde bulunduğumuz ya da kendi evhamlarımızla büyüttüğümüz kaotik durumdan bizi kurtarmasa da büyük oranda bizlere yardımcı olacaktır. Çünkü tekrarlar sıkıntılardan bahsetmek ya da üzerinde yoğunlaşmak yahut bu sıkıntıların var olmasını Tanrı'nın aleyhinde kullanmak bizleri bu olumsuz durumdan kurtarmadığına göre ne diye bunları düşünüyoruz ki?

Çünkü insanlar kendi sıkıntılarını kötü ahlaki vasıflarıyla katmerleştirir. Tagore, bunu şu sözleriyle çok güzel açıklar: Denizden bir kap su aldığımızda, onun belli bir ağırlığı vardır, oysa denizin dibine dalarsak, başımızın üzerinden bin kaplık su geçtiği halde onun ağırlığını hissetmeyiz. Böylece bencillik düzleminde haz ve acı kendi ağırlıklarına sahipken, ahlaki düzlemde öylesine hafiflemişlerdir ki, ona ulaşmış olan insan bize, eziyet verici deneyimlere karşı gösterdiği sabırla insanüstü görünür.

Yaşadıklarımızı tek tek düşündüğümüzde de başa gelen sıkıntıların çok da yersiz olmadığını görebiliriz. Örneğin; yetim bir çocuğun hayattaki başarısıyla – ki her zorluğa kendisi göğüs germiştir – ebeveyni tarafından her istediği yerine getirilen şımarık bir çocuğun hayat başarıları elbette bir olmayacaktır. Bu başarıyı somut olarak telakki edebileceğimiz gibi ruhi olgunluk olarak da telakki edebiliriz. Tarihe baktığımızda da göreceğimiz gibi büyük insanlar yaşam serüvenlerinde acı çekmiş insanlardır.

Ayrıca bizler sürekli evrende olan kötülükler üzerinde duruyoruz. Kötü olan durumlar, insanlara sunulduğundan sanki bunlar sürekli oluyormuş gibi geliyor. Çünkü hukuka, tarihe, medyaya hep kötü olaylar aksettirilir. Örneğin; haberleri izlediğimizde ölüm, savaş vs. bu gibi şeylerden bahsediliyor. Doğan insanların haberleri yapılmıyor. Çocuğunu öldüren anneden bahsedilir. O dikkatlere sunulur. Evladına iyi davranan annelerden bahsedilmez. Çünkü bu beklenen bir durumdur. Oysa beklenen durumların vuku bulması iyiliklerin olmadığını göstermez. Bize göre beklenen de olsalar onlar birer iyiliktir.

Sonuç olarak şunu da eklemekte yarar var: bilimsel kuramların Tanrı'nın varlığını tehdit etmesi meselesi... Örneğin; evrim teorisinin ispatı ile Tanrı'nın varlığına ihtiyaç hissedilmediği şeklinde olan beyanlar... Oysa evrim teorisi Tanrı'nın olmadığını gösteren bir delil değildir. Tanrı, canlıların maddi olarak tekâmül etmesini istemiş olabilir. Bu evrenin bilinçten yoksun olduğunu göstermez. Aynı şekilde evrende olan kötülükler de Tanrı'nın olmadığını, ya da eksik bir Tanrı olduğunu ispat edecek güce sahip değildir. Birçok şey söylenebilir bu uğurda ama

bunların hepsi birer spekülasyondan öteye gitmeyecektir. Naturalistik deliller teistik olarak yorumlanabilir, teistik deliller naturalistik olarak yorumlanabilir. İnsanların göz önünde bulunduracakları paradigmaları vardır. Bilgilerini de onlara göre şekillendirirler. Yani kişi neye inanmak istiyorsa elbet onu destekleyecek deliller bulacaktır. Fakat bu demek değildir ki itirazlara cevap verilmemelidir ya da inanan birinin bu şekilde sorunları olmayacaktır. Ancak; yapılan araştırmalar, verilen cevaplar hepsi, hala kişinin bulunduğu çizgiden dışarı çıkmasına izin vermiyorsa belirttiğimiz açıklama o zaman geçerliliğini gösterir.

## BİBLİYOGRAFYA

Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 3. baskı, Ankara: Savaş Yayınları, 1984

Akbaş, Muhsin, *Yahudi Düşüncesinde Holocaust ve Tanrı*, Ankara: Ayraç Yayınları, 2002

Albayrak, Mevlüt, *İbn Sîna ve Whitehead Açısından Tanrı- Âlem İlişkisi ve Kötülük Problemi*, 1.baskı, Isparta: Fakülte Kitapevi, 2001

Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, Ankara: Selçuk Yayınları, 1992

-----, *Tanrı ve Ahlak*, 1. baskı, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991

Çınar, Aliye, “Leibniz’de Kötülük Problemi”, U.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, c.14, sayı:1, yıl:2005

Çüçen, A. Kadir “Kötülüğün Kaynağı Nedir?”, *Felsefe Dünyası*, sayı: 25, 1997-1

Epiktetos, *Düşünceler ve Sohbetler*, çev. Burhan Toprak, İstanbul: M.E.B., 1989

Gandhi, Mohandas K., *Gandhi’ye Göre Bhavad Gita*, çev. Seda Çiftçi, 1. baskı, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2004

Gürsoy, Kenan, *J. P. Sartre Ateizmi’nin Doğurduğu Problemler*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987

Haklı, Şaban, “Kötülük Problemi, Yaklaşımlar ve Eleştiriler”, *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002/2

Hume, David, *Din Üstüne*, çev. Mete Tunçay, 4. baskı, Ankara: İmge Yayınları, 2004

Kitabı Mukaddes, 1. baskı, Kitabı Mukaddes Şirketi, 2005

Manafov, Rafiz, *John Hick’in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2007

Nursi, Bediüzzaman Said, *İşarâtü'l-İcâz*, İstanbul: Tebliğ Yayınları, 2001

-----, *Sözler*, İstanbul: Zehra Yayıncılık, 2012

-----, *Mektubat*, İstanbul: Zehra Yayıncılık, 2006

-----, *Şualar*, İstanbul: Zehra Yayıncılık, 2006

-----, *Lem'alar*, İstanbul: Yeni Asya Neşriyat, 1996

-----, *Muhakemat*, İstanbul: Sözler Yayınevi, 1991

-----, *Sözler*, İstanbul: Söz Basım Yayın, 2005

Özdemir, Metin, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, İstanbul: Furkan Yayınları, 2001

Swinburne, Richard, *Tanrı var mı?* çev. Muhsin Akbaş, Bursa: Arasta Yayınları, 2001

Tagore, Rabindranath, *Sadhana: Yaşamın Kavranışı*, çev. İbrahim Şener, Çiğdem Öndem, 1.baskı, İstanbul: İzdüşüm Yayınları, 2000

Taylan, Necip, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, İstanbul: Ayıışığı Kitapları, 1998

-----, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İstanbul: İFAV, 1994

Toynbee, Arnold, *Tarihçi Açısından Din*, çev. İbrahim Canan, 1.baskı, İstanbul: Ufuk Kitapları, 2008

Türkçe Sözlük, 7. baskı, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1983

Werner, Charles, *Kötülük Problemi*, çev. Sedat Umran, 1. baskı, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2000

Yaran, Cafer S., *Kötülük ve Teodise: Batı ve İslam Din Felsefesinde "Kötülük Problemi" ve Teistik Çözümler*, 1.baskı, Ankara: Vadi Yayınları, 1997

-----, "Leibniz'de Teodise ve Savunma", *Felsefe Dünyası*, sayı: 29, 1999-1

Yasa, Metin, *Tanrı ve Kötülük*, 1. baskı, Ankara: Elis Yayınları, 2003